

Montaigne

No existen verdades absolutas
o duraderas, solo opiniones

APRENDER A PENSAR

Montaigne

No existen verdades absolutas o duraderas, solo opiniones

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Age Fotostock: 26-27, 121; Album: 34-35, 41, 47, 55, 68-69, 93, 98-99, 111, 133

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8722-9
Depósito legal: B-20148-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción 7
Capítulo 1 El humanismo de Montaigne 19
Capítulo 2 Un escepticismo de pequeñas certezas 51
Capítulo 3 Vivir de acuerdo con la naturaleza 87
Capítulo 4 Filosofía para el buen vivir y el buen morir 117
Glosario 151
Lecturas recomendadas 153
Índice 155

Introducción

Uno de los pensadores del siglo XVI que con más agrado se leen en nuestro tiempo es, sin duda, el francés Michel de Montaigne. Sus *Ensayos* (*Essais*), que tratan una variadísima cantidad de temas relacionados con el ser humano, desde los más trascendentales hasta los más nimios, resultan en la actualidad tan amenos y cercanos en la forma de reflexionar y opinar sobre todas las cosas que no parecen haber sido escritos hace más de cuatro siglos. Retratándose a sí mismo e interrogándose acerca de cómo vivir bien, Montaigne inventó una suerte de espejo para que otros pudieran reconocerse en sus páginas. La lectura de sus textos puede hacerse de manera seguida o fragmentaria, tanto con sosiego y gran concentración, paladeando cada idea y cada anécdota, como de una forma más rápida, si uno busca un buen pasatiempo y un compañero de experiencias vitales. Por ello no son pocos quienes, en pleno siglo XXI, tienen los *Ensayos* en su mesilla de noche, a modo de una biblia humanista cuya lectura y relecturas pueden entretener y enriquecer el espíritu, y que ofrece, además, nuevos significados y perspectivas so-

bre los temas tratados, en función de cada lector y de cada circunstancia.

La influencia de este autor renacentista en el mundo de las letras no ha dejado de manifestarse desde la aparición de su obra. Si nos atenemos al mundo francés, los mayores exponentes del siglo XVII estuvieron claramente imbuidos de su pensamiento: Blaise Pascal, escritor, filósofo y científico cuyas aportaciones a las matemáticas y la física modernas fueron trascendentales, se refirió al «tonto proyecto que tuvo Montaigne de pintarse» pero lo tuvo como libro de cabecera. La duda metódica de Descartes, el científico y padre de la filosofía moderna, puede verse como una sistematización filosófica del deambular reflexivo de Montaigne, que, siguiendo a Sócrates, dudaba que supiera o tan siquiera que pudiese llegar a saber algo. La deuda que con él tienen los grandes moralistas franceses del siglo XVII, que se proponían pintar las pasiones y caracteres humanos, es más que evidente. Sirvan como ejemplo las *Máximas* de La Rochefoucauld y la crónica espiritual del siglo que escribió Jean de La Bruyère en su obra *Los caracteres o las costumbres de este siglo*. Su búsqueda de equilibrio entre racionalismo y epicureísmo, entre razón y naturaleza, emparentan con él al gran dramaturgo Molière o al escritor Jean de La Fontaine, autor de las *Fábulas*. Debido a la libertad de pensamiento que defendió y practicó Montaigne, los jansenistas, católicos defensores de la Gracia divina e intransigentes, por ejemplo, respecto a la pluralidad de interpretaciones posibles del mensaje bíblico, lo consideraron su enemigo declarado. Ya en el siglo XVIII, en plena Ilustración, Voltaire se refirió al «agradable proyecto de Montaigne de pintarse ingenuamente como lo hizo, pues pintó la naturaleza humana». Y, un siglo más tarde, Nietzsche afirmó que el hecho de que un hombre así escribiera, ciertamente había aumentado el

placer de vivir en este mundo. En el siglo XX, la presencia de Montaigne se aprecia en los principales autores, desde el pensamiento de Paul Valéry hasta los aforismos de André Gide o la concepción del tiempo humano de Marcel Proust. Pero tal vez sea precisamente el siglo XXI el que más relacionado esté con su forma fragmentaria y caprichosa de esbozar, desarrollar y enlazar los temas, siempre desde una perspectiva relativista donde todo elemento de la naturaleza es aceptado y celebrado desde una actitud lúcida y serena. El tiempo dirá qué grandes autores de nuestro tiempo beben de las aguas de Montaigne. Por de pronto, las sucesivas reediciones de los *Ensayos* van encontrando una excelente acogida entre los lectores actuales.

La inusual accesibilidad de los textos renacentistas de Montaigne se debe en parte al género de escritura que Montaigne empleó y al que dio nombre: el ensayo. No quiso escribir tratados sobre temas concretos ni construir un sistema filosófico donde, como más tarde diría Kant, el todo esté articulado, no amontonado. Justamente, este escritor renacentista no siempre procedía por encadenamiento lógico y coherente de las ideas, sino que se dejaba llevar por asociaciones mentales que producían acumulación, yuxtaposición de reflexiones. En realidad, Montaigne está a caballo entre la filosofía y la literatura. En un discurso escrito con un estilo sencillo, natural pero rico y sugerente, fue esbozando pensamientos, impresiones y recuerdos de su vida o de sus lecturas en un fluir sereno y libre. Esto supone a veces derivas o incluso súbitos cambios de tema, incisos en forma de narraciones de anécdotas propias o ajenas, todo ello aderezado de citas de autores clásicos. Montaigne fue plasmando así su visión del mundo y de sí mismo, en un ejercicio de libertad y de honestidad admirable, pues, además de explorar esta forma de escritura, el creador del ensayo inauguró otra vía que, siglos después, si-

gue floreciendo: la de la escritura autobiográfica. Su intención fue retratarse a sí mismo como muestra de un ser humano universal, en toda su complejidad y sujeto al perpetuo cambio provocado por el tiempo. «Podemos unir toda la filosofía moral tanto a una vida popular y privada como a una vida de más alta alcurnia; cada hombre encierra la forma entera de la condición humana.»

Con los avances científicos (la revolución copernicana, la invención de la brújula y la pólvora, el papel y la imprenta) y el descubrimiento de nuevos mundos, el pensamiento europeo experimentó en el Renacimiento un gran impulso: el humanismo. Una de las características de este fue un gran distanciamiento de la escolástica medieval, acompañado de la recuperación de los clásicos de la Antigüedad. Montaigne se sentía incluso más cercano a los antiguos que a sus contemporáneos. En su obra se advierte una continua referencia a los clásicos, sobre todo en forma de citas que salpican sus textos, formando parte de ellos como si se tratara de la intervención de un tertuliano que escuchara reflexionar o comentar algo al propio Montaigne. Una de ellas, la máxima del comediógrafo Terencio (siglo II a.C.), resume la concepción humanista del pensador, que le hace centrar su obra en sí mismo y en el Hombre: «Hombre soy; nada de lo humano me es ajeno». La primera parte de este trabajo tratará la integración de Montaigne en el humanismo renacentista y algunos aspectos concretos de su concepción del hombre, como la importancia de la educación infantil para un buen desarrollo personal y social.

Montaigne era muy consciente de la diversidad de cuanto existe en el mundo y, en consecuencia, de la diversidad de juicios y opiniones. Él mismo se sabía capaz de argumentar con el mismo éxito a partir de tesis opuestas; la razón individual no le servía, por tanto, como único instrumento

para llegar a la verdad. Por otra parte, la naturaleza en su conjunto tampoco podía ser la única medida válida del hombre; no en vano el ser humano tiene la peculiaridad de ser consciente de su existencia y de estar dotado de la libertad de elegir sus ideas y sus acciones. Se deducía de ahí la imposibilidad, para él, de concluir algo definitivo sobre cuestión alguna; en otras palabras, su escepticismo respecto a la posibilidad de un conocimiento fijo que pudiera expresarse mediante un sistema filosófico rígido y coherente. Y así, solo la forma escritural del ensayo le permitiría ir plasmando día a día su experiencia humana del mundo, sin más certezas que las puntuales, provisionales y sujetas a cambios, como todo lo vivo. En ese sentido, tampoco sus *Ensayos* podrían concluirse, sino solo dejar de escribirse cuando dejara él de estar vivo, ya que cada nueva relectura conllevaría nuevos añadidos y correcciones, si pretendía mantenerse fiel a su visión del asunto en ese preciso momento.

La segunda parte de este trabajo estará centrada en el escepticismo epistemológico del pensador, que le llevó a crear esta nueva forma de escritura, de capital importancia para el desarrollo del pensamiento y de la literatura occidentales.

Montaigne encontró una guía que le orientó y le impidió caer en un relativismo extremo: la naturaleza. Entre las constantes de su vida y su pensamiento se encontraba su defensa de todo lo natural, del fluir de las cosas y de las personas sin que nadie ejerza violencia sobre ellas. Y, si su objetivo era conocerse y aceptarse a sí mismo, era primordial saber cuál era su naturaleza para así poder respetar sus tendencias naturales. La actitud de Montaigne ante la naturaleza era abierta y gozosa, siempre curiosa ante la diversidad del mundo. Aceptaba el orden natural de las cosas y, por tanto, el lugar del hombre y de cada pueblo y grupo humano dentro de la naturaleza. En consecuencia, mostró siempre un

firme rechazo de la colonización violenta de América y otros continentes, igual que de cualquier otra forma de violencia. El viaje y el contacto con otros pueblos eran fundamentales para su conocimiento empírico del hombre y de la naturaleza, pero basados siempre en un respeto absoluto por las formas de vida distintas de la suya.

En la tercera parte de este trabajo queda reflejada esta actitud «naturalista» que el pensador heredó, en parte, de los antiguos, y que asumió como una exigencia personal que rigió su vida y, consecuentemente, su obra.

Con frecuencia se tilda a Montaigne de conservador, señalando, por ejemplo, su práctica del catolicismo. Pensaba el escritor francés que cada hombre debería asumir las creencias y usos de su civilización para un adecuado —y pacífico— desarrollo de esta. Los principios de todas las religiones eran para él igualmente válidos si se seguían con honestidad. Ahora bien, eso no significa que uno no pueda pensar en libertad; de hecho, no todas las opiniones expuestas en los *Ensayos* fueron del agrado de la censura romana. Desde su perspectiva, las creencias religiosas no deberían someterse a la razón, puesto que son producto de la fe. Asimismo, en algunos puntos no muestra Montaigne una actitud acorde con la de un católico militante, por ejemplo en su consideración de la muerte, donde no hace alusión alguna a la vida eterna, sino que se refiere más bien a un no-ser.

A la vista de las diversas tendencias que abraza Montaigne, y conociendo su gusto por la observación razonada y por la estabilidad en todos los ámbitos, no es de extrañar que su concepto de sabiduría esté ligado sobre todo al de equilibrio; la imagen de la balanza con igual peso en ambos platillos, expuesta en su biblioteca y que rige su pensamiento, da cuenta de su posición existencial: predicó siempre la moderación y el respeto del orden natural de las cosas, no

solo en la teoría sino también en la práctica de la vida. El aprendizaje del buen vivir y del buen morir debían constituir, en suma, el objetivo de la búsqueda epistemológica y ontológica del ser humano.

La cuarta parte de esta presentación tratará el pensamiento de Montaigne sobre la religión y sobre los grandes temas metafísicos que ineludiblemente interesan a toda persona, como la actitud del hombre ante la muerte.

En su advertencia al lector declaró Montaigne que dedicaba su libro a sus parientes y amigos, ya que, al ser él mismo la materia de su libro, no era razonable que nadie más empleara su tiempo «en un asunto tan frívolo y tan vano». «Adiós, pues», concluía el autor su presentación, llamando la atención y provocando la curiosidad del lector por una obra que en realidad encierra una de las muestras más acabadas y atemporales de la actividad del espíritu humano.

OBRA

- Traducción de *Theologia naturalis sive Liber Creaturarum*, de Ramón Sibiuda (1569)
- Publicación de las *Obras* de Étienne de La Boétie con sus seis cartas (1571)
- *Ensayos* (1580; vols. I y II)
- *Diario del viaje a Italia, por Suiza y Alemania* (escrito en 1580-1581 y publicado en 1774)
- *Ensayos* (1588; vols. I, II y III)
- Marie de Gournay publica la última versión de los *Ensayos* (1595)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1533
El 28 de febrero Montaigne nace en un castillo propiedad de su familia paterna cerca de Burdeos.

V 1539
Montaigne estudia en La Guyena, en Burdeos, modelo de los nuevos métodos de enseñanza.

V 1550
Comienza estudios de derecho en Toulouse y los continúa posiblemente en París.

V 1554
Inicia su labor parlamentaria que durará más de quince años.

V 1557
Conoce a Étienne de La Boétie, su gran amigo. Su prematura muerte a los treinta y tres años lo sumirá en un profundo estado de melancolía.

V 1565
Se casa con Françoise de La Chasseigne. De los seis vástagos del matrimonio solo sobrevivirá una hija, Léonor.

1530 — 1540 — 1550 — 1560

A 1543
Copérnico descubre el heliocentrismo.

H 1542
Relato de la destrucción de las Indias por Bartolomé de las Casas.

H 1534
Comienzo de la represión contra los protestantes de la Reforma en Francia. Enrique VIII se convierte en jefe supremo de la Iglesia anglicana.

A 1553
Miguel Servet es acusado de herejía y condenado a morir en la hoguera, en Ginebra.

H 1545-1563
Concilio de Trento, que pretendía fijar el dogma católico para superar la crisis de la iglesia y para responder a la Reforma protestante.



V **1568**
Muerte de su padre, a quien Montaigne admiraba.

V **1569**
Traduce la *Theologia naturalis* de Ramón Sibiuda.

V **1570-1571**
Vende su cargo en el Parlamento. Sé retira a su castillo y empieza a escribir los *Ensayos*.

V **1580**
Primera edición de los *Ensayos* (vols. I y II).

V **1581**
Es elegido alcalde de Burdeos, cargo que desempeñará hasta 1585.

V **1586**
Huye de Burdeos junto con su familia por la peste. Durante el viaje redacta el volumen III de los *Ensayos*.

V **1592**
El 13 de septiembre muere de una inflamación en la garganta.

1570 1580 1590 1600

H **1571**
Victoria de la Europa cristiana contra los turcos en Lepanto.

H **1562**
Comienzan las guerras de religión en Francia, que se prolongarán hasta 1598.

H **1559**
Fin de las guerras de Italia, que enfrentaron desde 1494 a los principales Estados de la Europa occidental.

H **1598**
Edicto de Nantes, que pone fin a las guerras de religión iniciadas en 1562.

H **1589**
Enrique de Navarra (Enrique IV) es proclamado rey de Francia. Período de pacificación y recuperación económica de Francia.

Capítulo 1

EL HUMANISMO DE MONTAIGNE

En su incansable exploración del ser humano a partir de sus lecturas de los autores clásicos de la Antigüedad y de su propia experiencia vital, Michel de Montaigne demostró curiosidad por distintos saberes y mantuvo una actitud reflexiva ante la condición humana, de la que no despreció ningún aspecto.

Michel Eyquem, el futuro señor de Montaigne, nació en 1533 en el castillo de Montaigne, cerca de Burdeos, en el sudoeste de Francia. Su trayectoria vital vino a coronar el proceso de ascensión social y cultural iniciado por dos de sus familiares. Por el lado paterno, su bisabuelo Ramon Eyquem compró en 1477 el castillo donde nacería el humanista. Más tarde, su nieto Pierre Eyquem, padre de Michel, conseguiría el permiso para asociar el nombre de la fortaleza al suyo propio. Finalmente, Michel se hizo llamar Michel de Montaigne, eliminando su apellido originario, huella de una ascendencia burguesa de la que no se sentía particularmente orgulloso.

En efecto, los Eyquem habían sido comerciantes en el barrio portuario bordelés de La Rousselle, desde donde expedían pescado ahumado, vino y otros artículos en un negocio de su propiedad. Ramon Eyquem, en su proceso de ascensión económica y social, trabajó como armador. Se casó además con la heredera más rica de Burdeos, sentando así las bases de la fortuna familiar. Ya anciano, compró el castillo de Mon-

taigne a su antiguo señor feudal, el arzobispo de Burdeos. Según las costumbres de la época, la toma de posesión del castillo por parte del nuevo propietario de origen pequeñoburgués se hizo siguiendo un curioso ritual: el anciano comerciante entró solo en el castillo abandonado, atravesando la gran puerta, que se cerró tras él con pestillos; luego, los sirvientes, los arrendatarios, los campesinos y los colonos fueron entrando a su vez en el recinto para rendir homenaje y prestar juramento al nuevo señor.

Pierre Eyquem, padre de Montaigne, dio un nuevo impulso a la ascensión social de la familia cuando abandonó la empresa naviera y el comercio de pescado para convertirse en soldado, una profesión más caballeresca. Corrían los tiempos del reinado de Francisco I (1515-1547), un gran mecenas renacentista, amante de las letras y de las artes, además de astuto diplomático que dirimía con el emperador Carlos V sus pretensiones de influencia y dominio en el ámbito europeo. Pierre Eyquem acompañó a su soberano a la guerra de Italia, librada precisamente contra las tropas imperiales (el rey francés defendía sus derechos hereditarios sobre el reino de Nápoles y el ducado de Milán), y además de aprovechar la oportunidad de cultivarse en el país que fue cuna del movimiento renacentista, obtuvo por sus méritos en la contienda el título de *sieur* de Montaigne. A continuación mandó reconstruir el castillo, ya viejo y medio derruido, y adquirió una vasta extensión de tierras. Sin embargo, su ambición no era meramente económica o social: acogió en su casa a sabios, humanistas y profesores que le ayudaron a crear una magnífica biblioteca. Por otra parte, cumpliendo con el deber de un noble terrateniente, se esforzó en continuar en el servicio público, una vez finalizada su etapa como soldado, y ocupó sucesivamente varios puestos en el municipio de Burdeos: preboste y cón-

sul (una suerte de cargos de asesoría), viceburgomaestre y burgomaestre (primer teniente de alcalde y alcalde, respectivamente). Montaigne, al recordarlo, ensalzó siempre la bondad natural y la entrega desinteresada de su padre a la función pública.

Entretanto, la familia materna de Montaigne fue ascendiendo de forma paralela: un siglo antes del nacimiento del pensador, un rico judío español, Mosche Paçagon, agente de cambio, se hizo bautizar en Zaragoza para separarse de un gremio proscrito y mal visto, y adoptó un nombre español de resonancias hidalgas, García López de Villanueva. Su familia pudo así sortear los peligros que la Inquisición suponía para cualquier judío, pero aun así decidió emigrar a Francia. La rama católica de la familia —se formó otra protestante en Amberes— trasladó sus negocios a Burdeos y Toulouse, donde cambiaron su nombre español por el de Louppes de Villeneuve. Asuntos de negocios les relacionaron con los Eyquem, hasta que en 1528 sus vínculos se formalizaron de modo más estrecho, con la boda entre Pierre Eyquem y Antoinette de Louppes. En 1533, tras haber fallecido dos hijas al poco tiempo de nacer, llegó Michel, el primer hijo varón del matrimonio.

Dado el proceso de ascensión social, económica y cultural mencionado, se entiende el destino superior que su padre asignó al recién nacido. Y, ciertamente, en Michel culminó el esfuerzo secular de ascenso de las dos familias; ahora bien, al no tener descendencia masculina, el autor de los *Ensayos* fue el primero y el último de los Montaigne. Una trayectoria familiar digna de la mejor literatura, transcurrida en paralelo al gran cambio de mentalidad que tuvo lugar en Occidente con la difusión del humanismo, movimiento cultural ligado a una de las épocas más importantes de la historia: el Renacimiento.

EL HUMANISMO, EL ESPÍRITU DE UNA NUEVA ÉPOCA

Las transformaciones sociales, políticas, religiosas, económicas y culturales que se vivían en Occidente a finales del siglo XV supusieron el principio del fin del feudalismo, y con él un alud de cambios de mentalidad. El nacimiento y consolidación de la burguesía durante la Edad Media, y con ella sus ideales de individualismo y progreso personal vinculado al trabajo y a la valía de cada individuo, con independencia de su origen; la penetración de la filosofía clásica en Occidente a través de las escuelas de traductores, como las de Palermo o Toledo, que favoreció el retorno a los clásicos y a sus ideales humanistas como alternativa a la tradición escolástica; los importantes avances científicos y técnicos, como la invención de la brújula, que permitió emprender las navegaciones oceánicas que cambiaron la visión del mundo, o de la imprenta, gracias a la cual se difundieron con mayor amplitud las nuevas ideas que empezaban a cuestionar la versión de la realidad propugnada desde la Iglesia, fueron el caldo de cultivo que hizo germinar en Europa una nueva forma de pensar conocida como humanismo.

La reivindicación del saber clásico

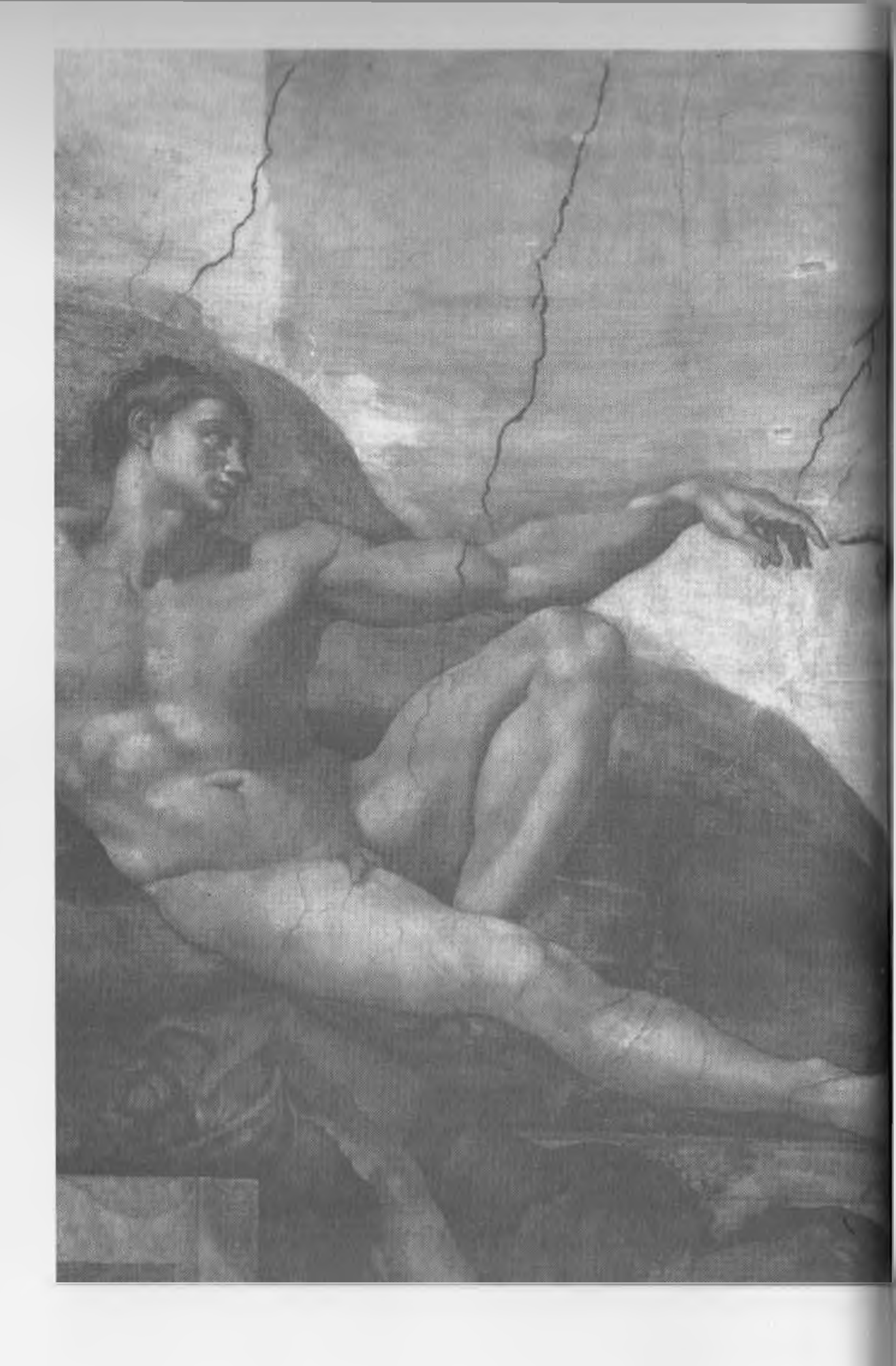
El humanismo defendía el retorno a la sabiduría clásica y al ideal del hombre como eje de la realidad e individualidad (antropocentrismo). Esa nueva forma de pensar alumbró la esperanza de un renacer del hombre como verdadero protagonista de su vida, gracias al desarrollo de la ciencia, las letras y el arte, restándole importancia al concepto medieval del hombre como ser-para-Dios. Esa exaltación de la libertad individual en órdenes tan diversos como el religioso, el

social o el cultural impulsó de un modo extraordinario el desarrollo del gran cambio conocido como Renacimiento, la aplicación de esa forma de pensar en el ámbito de la ciencia, el arte, la filosofía y la religión.

Desde finales del siglo XV se transformaron los modos de vida, las concepciones de la sociedad y del mundo; las relaciones del hombre con Dios, con el universo, con la historia, con sus semejantes y consigo mismo. Frente al teocentrismo medieval, ahora era el hombre quien ocupaba el centro del universo. Se desarrolló una ciencia positiva, profana y utilitaria, y aparecieron nuevos valores, al tiempo que se recuperaron los de la Antigüedad clásica grecolatina. Los intelectuales renacentistas, llamados humanistas, buenos conocedores del griego y el latín, se sirvieron de traducciones, tratados y discursos para plantear aspectos filosóficos. Se crearon academias, bibliotecas y nuevas universidades, como el Colegio Real de París o las universidades de Alcalá de Henares (1508) y Lovaina (1524). La imprenta, inventada por Gutenberg, contribuyó decisivamente al desarrollo de una cultura general al alcance de un mayor número de individuos. El humanista fue un hombre universal, cosmopolita, que difundía sus pensamientos e ideales.

El estudio de las obras antiguas tenía una dimensión filosófica y moral: era el medio de mejorar al hombre, de hacerle más «humano». Siguiendo al neerlandés Erasmo de Rotterdam (1466-1536), una de las figuras señeras del humanismo, los letrados del Renacimiento pensaban que la lectura de los clásicos influía sobre las costumbres. Así pues, los humanistas no fueron únicamente eruditos, sino que buscaron el desarrollo de la persona humana.

La recuperación de los clásicos fue acompañada del rechazo a los «escolásticos», los filósofos medievales como Tomás de Aquino (1224-1274) o Duns Scoto (1266-1308). Los hu-





La creación de Adán, uno de los frescos que Miguel Ángel pintó en la bóveda de la Capilla Sixtina entre 1508 y 1512, por encargo del papa Julio II, representa como pocas obras de arte la nueva orientación cultural del humanismo renacentista.
Sin abandonar la creencia en el dios bíblico, que concede a Adán el don de la vida, el primero de los humanos aparece como un ser en sí mismo espléndido, el mejor ejemplo de la sabiduria divina.
La filosofía humanista reivindicó el papel central del hombre en el marco de la Creación y ensalzó su razón como instrumento para acceder al dominio de la naturaleza y al conocimiento de los fundamentos de una vida recta y feliz.

manistas rechazaban tanto su lenguaje «bárbaro» (no clásico) como su preocupación por la lógica formal, que consideraban árida y carente de importancia en comparación con la ética. En general, rechazaban la «Edad Media» (término acuñado en 1469 por el humanista Giovanni Andrea dei Bussi) en favor de los modelos clásicos, tanto de lenguaje como de conducta. En los escritos de Michel de Montaigne se reconocen estas líneas capitales de la cultura humanista, las mismas que su padre, Pierre, había aplicado a la educación de su hijo.

Un experimento pedagógico

Pierre Eyquem quería darle a su hijo la mejor educación posible, una formación acorde a la nueva mentalidad que se respiraba en Europa. Ya desde el comienzo se mostró en sus elecciones como una persona valiente y adelantada a su época, que buscaba métodos radicales para hacer de su hijo un hombre cosmopolita. En primer lugar, en vez de hacer venir a un ama de cría para su cuidado, como era costumbre en la época, alejó al bebé del castillo y lo mantuvo hasta los tres o cuatro años en casa de unos pobres leñadores de su propiedad. Pretendía así iniciar al niño en costumbres austeras y frugales y, al mismo tiempo, unirlo al pueblo y a las personas necesitadas de la ayuda de los nobles. Montaigne se mostró siempre agradecido a su padre por haberle librado de los prejuicios que de otro modo su condición de señor del castillo podrían haberle acarreado.

Al cabo de esos años, el niño regresó al hogar familiar, llegado por fin el momento de empezar a formar su mente. Puesto que el latín era fundamental para acceder a las esferas intelectuales, el padre puso al pequeño en manos de un preceptor alemán que no hablaba francés (ni, naturalmente,

el dialecto del Périgord, la región donde se ubica Burdeos), con órdenes de dirigirse a Michel exclusivamente en latín. Además, cualquiera que quisiera hablar con el niño en el castillo debía aprender antes a decir su mensaje en latín para ser comprendido por él. Así lo tuvieron que hacer sus propios padres, que no hablaban ni una palabra de la lengua de Virgilio. Señaló el autor austríaco Stefan Zweig (1881-1942) en su ensayo biográfico *Montaigne*, publicado en 1942, que todo esto provocó una situación cómica en el castillo, con una divertida consecuencia añadida: algunas palabras y nombres propios latinos se propagaron hasta los pueblos de la vecindad. Pero el resultado fue el deseado: a los seis años, Michel no era capaz de enunciar una frase ni en el dialecto de su familia ni en francés (que ese mismo año de 1539 se convertía en la lengua oficial del reino, por decisión de Francisco I), pero dominaba el latín hablado y escrito sin haber necesitado una gramática ni haberlo estudiado de ninguna manera.

¿Por qué tomó esa decisión tan drástica Pierre de Montaigne? El dominio del latín se consideraba el *summum* de una perfecta educación humanística, la puerta de acceso a la sabiduría del mundo antiguo y a buena parte de la cultura de la época, dado que los intelectuales escribían en latín. Además, la lengua de Cicerón era esencial para progresar en cualquier carrera de leyes o civil. Se puede reconocer en la voluntad del padre de Montaigne la tendencia humanista de educar a los niños y jóvenes en libertad, sin forzarlos y según sus inclinaciones. Ese enfoque de la educación, en cierto modo hedonista, supuso que el adulto Michel de Montaigne se guiara siempre por su propia curiosidad y con un pensamiento independiente, de opiniones propias y conciencia libre, en consonancia con un carácter autónomo, proclive a seguir su voluntad. Y no sólo en la enseñanza del latín se advirtió la influencia humanista en la educación del niño; en

uno de sus *Ensayos*, el mismo Montaigne relató que, por la mañana, uno o varios músicos rodeaban su cama y le despertaban con su melodía, para evitar la agresión que para su tierno cerebro podría suponer otra forma de despertar.

Hasta los seis años, Montaigne recibió así un trato indulgente. El pensador dejó dicho en sus escritos que esa práctica le resultó muy provechosa, debido a su temperamento ordenado y tranquilo, pero que no defendería una educación tan laxa para cualquier niño. La resistencia a plegarse ante cualquier autoridad que mantuvo durante toda su vida, así como la tendencia a eludir las tensiones u obligaciones para tratar de ceder a su propia voluntad o a sus caprichos, podrían haberse visto favorecidas por semejante vida infantil. De cualquier modo, sus primeros años de formación nada tuvieron que ver con la rigidez pedagógica que caracterizaba la educación de los vástagos de clase alta de su época, tiempo en que la enseñanza era un privilegio social o un beneficio pagado al precio de la vida clerical.

Comentario, disputa y repetición: el método escolástico

El método pedagógico generalmente implantado en la época de Montaigne se correspondía aún con el sistema de enseñanza de la escolástica medieval. Un procedimiento, no obstante, que en su momento había supuesto un verdadero logro debido a las difíciles condiciones históricas en que se había constituido.

Tras la caída del Imperio romano, en los inicios de la Edad Media, la difusión de la cultura y la educación en Europa quedó reducida a su mínima expresión. Fueron los monasterios los verdaderos refugios del saber, en unos tiempos convulsos durante los cuales se perdió buena parte del legado cultural

antiguo, debido a las guerras y la devastación. La enseñanza en los monasterios era de dos tipos: la interna, para los monjes, y la monástica exterior, destinada a la formación de seglares —reducida a enseñanzas básicas, como primeras letras, cálculo y canto— que, si superaban esta fase, podían optar a la escuela interna del propio monasterio, primer paso hacia su ingreso en la orden religiosa que regentase el establecimiento.

No fue hasta el reinado del emperador Carlomagno (742-814) cuando empezaron a crearse centros oficiales conservadores y difusores de la cultura, como la Escuela Palatina, fundada por el propio emperador en su palacio de Aquisgrán, a finales del siglo VIII. Dicha institución educaba a los hijos del monarca y de la nobleza, y el plan de estudios que se seguía era el *trivium et quadrivium*: gramática, retórica y dialéctica, además de geometría, astronomía, aritmética y música, un método para cubrir la formación humanística pero también dotar al alumno de una cierta base técnica y científica. La Palatina se convirtió en el centro educativo más prestigioso de la época y sirvió de modelo para la creación de centros educativos similares, que fueron conocidos como escuelas carolingias: en el año 787, Carlomagno envió una carta a los obispos y abades de su imperio para generalizar su modelo educativo en las catedrales y monasterios, dando lugar así a las escuelas catedralicias y parroquiales.

Estas circunstancias propiciaron que las escuelas medievales estuvieran bajo la responsabilidad del clero (eran monásticas, parroquiales y catedralicias). Las parroquias daban instrucción elemental, mientras que los monasterios y las catedrales impartían educación media y superior. Las escuelas catedralicias o episcopales se desarrollaron alrededor de las bibliotecas de las catedrales europeas, con la función específica de la formación del clero. Su origen estaba en las escuelas municipales romanas, las cuales, tras la caída del Imperio

de Occidente y la desaparición de las instituciones latinas, acabaron por adherirse a la Iglesia, la única organización que sobrevivió al derrumbe imperial. Con el paso del tiempo se crearían las escuelas comunales, para que los hijos de la naciente burguesía recibieran una formación adecuada, que les permitiera desarrollar las actividades propias de su clase.

Hay que decir que en el desarrollo de la educación superior durante la Edad Media, musulmanes y judíos desempeñaron un papel crucial, pues no solo promovieron la educación dentro de sus propias comunidades, sino que fueron verdaderos intermediarios entre la sabiduría clásica y los estudiosos cristianos de todo el continente. De hecho, a los musulmanes se debió la reintroducción en Europa de la filosofía platónica y, sobre todo, aristotélica, la cual constituyó la base del pensamiento filosófico escolástico, un movimiento intelectual centrado en enseñar las concordancias de la razón y de la fe por el método deductivo silogístico. Sin embargo, aunque esta corriente apreciara la utilidad de la razón, siempre mantuvo la subordinación de esta potencia intelectual a la revelación presente en las Escrituras (enseñanza directa de Dios), que en última instancia era el criterio inapelable de verdad, por estar dotada de un mayor grado de certeza. Cualquier oposición entre revelación y razón podía deberse o a un uso incorrecto de la razón o a una errónea interpretación de las palabras de la revelación. Otra característica de la escolástica estribaba en su propósito de integrar el saber clásico grecorromano con las enseñanzas del cristianismo.

Entre los procedimientos didácticos usados por la escolástica figuraban el comentario de un texto (*lectio*) y el examen de un problema mediante el debate de todos los argumentos en pro y en contra (*disputatio*). El principal objetivo de los escolásticos no fue conocer nuevos hechos, sino integrar el legado de sus dos fuentes de información, la filosofía clásica y la

revelación cristiana. Por ello, la educación se basaba en contenidos seleccionados rigurosamente, que se repetían en voz alta, casi siempre regidos por un dogmatismo gestionado por la autoridad del docente, por lo general un miembro del clero.

Algunos de los valores educativos propugnados por la escolástica eran: el ideal cristiano como modelo de vida; el principio de autoridad del docente; la enseñanza basada en la memoria y la palabra escrita, dejando apenas espacio para el razonamiento individual y la creatividad; y unas relaciones alumno-maestro distantes, carentes de afectividad. Solo al final de la Edad Media, con el florecimiento de las universidades, se vivió en Europa un período de impulso de la creatividad, así como la posibilidad de crítica al saber impartido desde la máxima del «*magister dixit*».

A finales del siglo XIII y comienzos de la centuria posterior, la orden religiosa de los frailes menores (o franciscanos), fundada por san Francisco de Asís en 1209, empezó a cuestionar la escolástica, que entró en decadencia con figuras como Guillermo de Ockham (h. 1280-1349), quien defendió la autonomía de la razón como vehículo pleno de conocimiento y, de este modo, se convirtió en precursor de los ideales renacentistas, que más tarde hallarían uno de sus mejores exponentes en la doctrina pedagógica de Erasmo de Rotterdam.

Amor y creatividad, la alternativa humanista

La pedagogía renacentista se apoyó en un estudio más amplio de la cultura clásica grecolatina; sin negar la importancia de Aristóteles (siglo IV a.C.), se recuperó del olvido a otros filósofos anteriores y posteriores, y se apreció de modo novedoso el apego a la existencia y a la virtud de numerosos literatos griegos y latinos.



EL MAGISTERIO DE ERASMO

Este grabado de 1533, original de Hans Holzschnitt, muestra a los humanistas Erasmo de Rotterdam (1466-1536), a la derecha, y Gilbertus Cognatus (Gilbert Cousin, 1506-1572), discípulo del anterior. La influencia de Erasmo sobre la cultura europea de los siglos XVI y XVII fue enorme. Destacó por su empeño en la renovación de las creencias cristianas, al defender una religión más intimista que ritual, marcada por la reflexión y la humildad; criticó el boato y la impiedad de las jerarquías eclesiásticas, así como la ignorancia en que vi-



vían muchos de los miembros del bajo clero; apeló a la paz entre las naciones cristianas europeas; propuso normas de conducta ejemplares para los gobernantes basadas en la moral cristiana, como el aprecio por la justicia, el rechazo a los aduladores y la vigilancia del buen funcionamiento de la administración pública; y presentó un ideario pedagógico renovador, que preconizaba la educación universal para todos los niños, rechazaba el uso de castigos corporales e introducía la educación física en las aulas.

La filología y el conocimiento del latín, el griego y el hebreo constituyeron el eje de la enseñanza humanística. Se mantuvieron el «*trivium*», como fundamento de la escuela popular, y el «*quadrivium*», que cobró un nuevo sentido, más en el plano de la investigación que en el instrumental de antaño. También se dio importancia a las lenguas vernáculas: los humanistas sentaron las bases de las gramáticas de los idiomas europeos mientras la imprenta hacía posible la difusión de la cultura.

Si hubo un exponente claro de esas nuevas tendencias pedagógicas, ese fue el ya citado Erasmo de Rotterdam, impulsor del humanismo, editor y traductor de los clásicos, así como de los textos fundamentales del cristianismo. Expuso parte de sus planteamientos pedagógicos en *De pueris statim et liberaliter instituendis* (*La temprana educación liberal de los niños*), donde reflexionó sobre la importancia de una enseñanza basada en el amor y la pureza de las costumbres, que debía impartirse a los niños desde los primeros años de vida, aprovechando su plasticidad y memoria. Erasmo rechazaba el aprendizaje escolástico de la repetición y la discusión sistemáticas, defendía el juego como método de aprendizaje y combatía la dureza educativa de los preceptores clásicos. Unos valores educativos de los que bebió directamente el padre de Michel de Montaigne, cuando decidió para su hijo una educación tan singular para la época, la formación de un espíritu libre.

DE LA ESCUELA AL PARLAMENTO

Seguidor de las grandes líneas de la pedagogía humanista, Pierre de Montaigne envió a su hijo de seis años al conocido colegio de La Guyena, en Burdeos, modelo de los nuevos métodos de enseñanza. Pese a que el trato del centro a los

alumnos no era duro y algunos de los maestros serían luego conocidos humanistas, caso del escocés George Buchanan (1506-1582) o el francés Marc-Antoine Muret (1526-1585), el pequeño Montaigne debió enfrentarse a una dura disciplina a la que no estaba acostumbrado, así como a la obligación de aprender datos y conceptos de memoria. Como explicaría más tarde, para él, este rigor implicaba mantener paralizado el entendimiento, no dejarle espacio para que se desarrollara. En su obra son numerosas las expresiones de queja ante este atropello. Por otra parte, según confesó, tampoco los maestros estaban muy satisfechos con él: por lo general era abúlico, lento en el aprendizaje, sin memoria... Solo la lectura de poesía despertó su interés y le sirvió de refugio. Leyó entusiasmado las *Metamorfosis* de Ovidio, la *Eneida* de Virgilio, los dramas de Plauto y Terencio... Su precoz dominio del latín le facilitó no solo el gozo de estos textos, sino también el alcanzar el éxito académico pese a esa mediocridad general ya mencionada (cursó en ocho años los doce que originalmente estaban prescritos para culminar los equivalentes a las actuales enseñanzas primaria y secundaria).

> Saber de memoria no es saber: es tener lo que se ha dado a guardar a la memoria.
>
> El ingreso en sociedad

El ingreso en sociedad

A los trece años, Michel Eyquem regresó a su casa, donde permaneció hasta alcanzar la edad de realizar estudios universitarios, que inició en 1549. Se dice que cursó derecho en Toulouse, pero de fragmentos desperdigados por sus escritos se infiere que durante estos años viajó a París con regularidad, y parece plausible la teoría de que estudiara leyes y letras an-

tiguas en la capital, tal vez siguiendo a algunos de los humanistas que había conocido en el colegio. En esa época nació su amor por esta ciudad y, probablemente, su buen manejo del francés, así como algunas relaciones sociales que pudieron influir en sus misiones reales, realizadas en su madurez.

Sabemos, por sus textos, que el joven Michel Eyquem era alegre y sociable, instruido, tranquilo y amante de la paz. Pero también libertino, frecuentador de los burdeles parisinos y varón muy preocupado por su vigor sexual, que en sus escritos posteriores dedicó a su miembro alusiones de respeto, como si a un gentilhombre se dirigiera.

Gracias a los puestos ya ocupados por su padre y también por algunos miembros de la familia de la que luego se convirtió en su mujer, una vez egresado trabajó como asesor en la cámara baja del Parlamento de Périgueux, primero, y de Burdeos, después; en total, se mantendría en esos empleos más de quince años (1554-1570). Sin embargo, no hizo grandes progresos en su carrera política.

Montaigne no fue un político indolente, despreocupado por los problemas de su tiempo y apegado sin más a las prebendas de sus cargos. Todo lo contrario, durante su vida se mostró indignado ante las injusticias que escondían numerosos aspectos del aparato legal vigente en la Francia de aquel tiempo. Se sabe también la especial repugnancia que le causaba el uso de la tortura en los procedimientos judiciales. Con el tiempo, su desilusión ante el funcionamiento de los engranajes de la administración pública le llevó a renunciar a sus empleos parlamentarios.

La amistad con La Boétie

En el Parlamento de Burdeos conoció al que sería el gran amigo de su vida, el político y escritor humanista Étienne

de La Boétie (1530-1563), un personaje fundamental en la vida de Montaigne, no solo por la admiración y el aprecio que despertó en el autor de los *Ensayos*, sino también por la influencia intelectual que ejerció sobre su persona.

La Boétie, hombre de mente inquieta y profundo ardor libertario, experto conocedor de los clásicos griegos y latinos, había cursado leyes en Orléans y desde 1553 ejercía como consejero del Parlamento de Burdeos. Firme partidario de la tolerancia religiosa, en 1560 inició gestiones de mediación entre notables católicos y hugonotes, en colaboración con otro humanista francés, Michel de l'Hospital (1505-1583), que acababa de ser nombrado canciller de Francia por el rey Francisco II.

Trato personal aparte, Montaigne y La Boétie intercambiaron cartas sobre los más diversos asuntos, y se considera que esta correspondencia fue el germen de los futuros *Ensayos*, en cierta medida redactados para paliar la sensación de abandono experimentada cuando la peste acabó tempranamente con la vida de su corresponsal y amigo.

La muerte de La Boétie sumió a Montaigne en un estado de melancolía y soledad íntima que le duró toda la vida. Sus escritos posteriores se hicieron eco de este dolor con pasajes tan sentidos como estos: «Si se me obliga a decir por qué le quería, solo puedo responder: porque era él, porque era yo»; «Esa amistad, que Dios ha querido tan entera; y perfecta, es mucho si la fortuna la logra una vez cada tres siglos»; «Mi vida no es más que una noche oscura y aburrida. Desde el día en que le perdí no hago más que arrastrarme languideciente». Estos lamentos han sugerido la posibilidad de que los uniera una relación homosexual, aspecto que muchos estudiosos descartan, dada la conocida atracción de Montaigne por el sexo femenino, y prefieren considerar como un estrecho vínculo de cooperación e interdependencia intelectual.

Lustros después, Montaigne dedicó a La Boétie el mejor de los homenajes posibles: la publicación de su única obra conocida, escrita en 1548, antes de que ambos se conocieran: El *Discurso contra la servidumbre voluntaria*, dado a la estampa en 1573. Este breve ensayo, centrado en los mecanismos de dominación de los regímenes tiránicos, propone la falta de cooperación con el déspota como método inocuo para acabar con su dominio.

La amistad es el más alto grado de perfección de la sociedad.

ENSAYOS

El *Discurso*, inspirado en las ideas de los antiguos acerca de la libertad, defiende la tesis de que el hombre, debido a las costumbres, que le alejan de su instinto natural, se somete voluntariamente al tirano y no se rebela como lo haría un animal buscando su bien. Desaprovecha así sus capacidades, desprecia la libertad que podría tener si luchara junto con sus demás congéneres, pierde su dignidad y se convierte en cómplice del tirano, que además no se lo agradecerá nunca de manera proporcionada al sacrificio que le exige. Al igual que toda la figura y el pensamiento de La Boétie, esta idea influyó sin duda en su amigo Michel, que quiso mantenerse siempre independiente de los reyes y poderosos, preservando su libertad, el bien más sagrado para poder ser uno mismo.

Meridianamente claro queda que la herida anímica causada por el óbito del amigo no fue restañada por los afectos matrimoniales. La mediación de su padre preparó para el futuro filósofo un casorio de conveniencia con Françoise de La Chasseigne, joven de veintidós años, hija de un rico letrado; al parecer, una mujer de fuerte carácter pero dotada de un gran sentido práctico para el cuidado del hogar familiar, virtud que Montaigne apreció por su utilidad. Los esponsales se celebraron en 1565. La falta de amor no impidió que



UN RECETARIO CONTRA LA TIRANÍA

Étienne de La Boétie escribió un breve tratado, *Discurso contra la servidumbre voluntaria*, cuya celebridad se ha extendido por el mundo entero, merced a la clarividencia de su análisis de las relaciones entre los tiranos y sus súbditos. La tesis principal de la obra puede resumirse en pocas palabras: si hay déspota es porque hay siervos. Pero este adagio se desglosa con sagacidad en las pocas páginas del *Discurso*, que antepone el interés cómplice de los particulares, más allá del miedo, como principal causa del mantenimiento de los regímenes autocráticos. Sin proponer el recurso a la insurrección violenta, La Boétie sentenció que al tirano «no es preciso combatirle ni abatirle. Se descompondría por sí mismo, a condición de que el país no consienta en servirle. No se trata de quitarle nada, sino de no darle nada». Sobre estas líneas, fragmento de la *Alegoría del buen y el mal gobierno* (1337-1340), de Lorenzetti, Pietro y Ambrogio Lorenzetti, donde el tirano aparece sentado en un trono, con aspecto diabólico.

nacieran seis vástagos de esa unión, aunque cinco de ellos murieron siendo niños; a Montaigne solo le sobrevivió una hija, Léonor.

El encuentro con Sibiuda

El dolor por la muerte de La Boétie se acrecentó en 1568 a consecuencia del fallecimiento de Pierre Eyquem de Montaigne, a quien su hijo admiraba. Michel, primogénito de la familia, recibió en herencia las propiedades paternas, así como su título nobiliario. Esta vez, su vida entera se vio trastocada, ya que, como heredero, Michel debía tomar las riendas de la administración del dominio familiar, una obligación que asumió siempre con corrección, aunque sin afición alguna, como le ocurría con toda tarea práctica ajena al mundo del espíritu.

Las desahogadas rentas de su nueva condición señorial le ofrecían la posibilidad de dedicarse a la grata tarea privada de poner en orden sus pensamientos, muchos de ellos pergeñados en las cartas a La Boétie o en papeles dispersos. Pero antes que nada tenía una tarea por cumplir, un encargo de su difunto padre: la traducción del latín al francés de la *Theologia naturalis sive Liber Creaturarum* de Ramón Sibiuda (h. 1385-1436), también conocido como Raimundo de Sabunde, médico y teólogo barcelonés que había ejercido como profesor en Toulouse.

Más allá del mero ejercicio filológico, aquella labor de traducción dejó una huella indeleble en Montaigne, a tenor de lo leído. La teología natural de Sibiuda aspiraba a obtener un conocimiento fiable de la naturaleza divina a través de la propia experiencia vital, en la relación que el hombre mantiene con la Creación (es decir, con la naturaleza y sus criaturas).

A ella se contraponía en su obra la teología racional de la escolástica, liderada por Tomás de Aquino, quien había establecido la diferencia estricta entre lo que podía conocerse «*lumine rationis naturalis*» (a la luz de la razón natural, sometido siempre a la posibilidad de error) y «*lumine divinae revelationis*» (a la luz de la revelación divina y, por lo tanto, infalible). Sibiuda consideró que el problema de la *lumine rationis* radicaba en el principio de autoridad, que agarrotaba en logicismos estériles la reflexión sobre la divinidad. Para el teólogo catalán, la naturaleza —de un modo general e inmediato— y las Escrituras —en su caso, de manera mediata y particular— explicaban la misma revelación, y a ella podía llegarse igualmente por ambas vías.

Estas consideraciones, que ensalzaban las capacidades del intelecto, hicieron que Montaigne calificase esta obra como «bien constituida, y su proyecto lleno de piedad», y como ya había hecho su padre, consideró que aportaba sólidos fundamentos para «verificar todos los artículos de la religión cristiana contra los ateos». Sin embargo, más tarde moderó su entusiasmo hacia Sabunde, vertiéndolo incluso hacia la crítica, por considerar que el catalán tenía excesiva confianza en la capacidad de la razón humana, un cambio que se explica con el creciente escepticismo del pensador francés.

MONTAIGNE Y LA ANTROPOLOGÍA RENACENTISTA

La acumulación de lecturas de los clásicos, la relación con La Boétie y el encuentro con Sibiuda, procesado todo por la siempre inquieta y perspicaz inteligencia de Montaigne, forjaron en este una concepción del ser humano coincidente con los grandes ideales del humanismo europeo de su tiempo.

Buen ejemplo de lo anterior es el aprecio de Montaigne por el idioma francés. A pesar de su dominio del latín, la lengua oficial de la cultura de su tiempo, fue el primer pensador renacentista importante que escribió toda su obra exclusivamente en lengua vulgar. Sintió que el fluir de su pensamiento necesitaba expresarse en una lengua viva, es decir, mudable, donde las vivencias de los hombres de su tiempo pudieran concretarse como en un molde más versátil que en la lengua clásica heredada.

Un hombre autónomo

Mediante ese lenguaje vivo, reflejo del hombre en movimiento, Montaigne representó el cumplimiento, en el espíritu francés, de la antropología renacentista. El pensamiento de su época, articulado de forma tradicional pero cada vez más orientado por los textos de la Antigüedad clásica grecolatina, se ocupaba, por un lado, de Dios, el cosmos y la naturaleza; por otro, de la sociedad, la historia y el alma humanas. Ambas vertientes atrajeron la reflexión de Montaigne. Dios y el cosmos le parecieron motivos propicios para someter el conocimiento a una crítica escéptica y fideísta: el conocimiento absoluto no es alcanzable, y a Dios no se llega por la razón, sino por la fe. Pero esta convicción no menospreciaba ni al intelecto humano ni a su labor mundana: la naturaleza representaba la conciencia de la experiencia interior, la verdadera práctica vital de los hombres.

Montaigne observaba la sociedad y la historia desde las contingencias empíricas. La historia no era para él un repertorio de fechas, y la autenticidad de los hechos que refiere a menudo resultaba imposible de verificar. Lo que realmente le interesaba de las antiguas crónicas era que ofrecían un de-

pósito de ejemplos que podían reexaminarse sin cesar, pues revelaban todo el elenco de manifestaciones de la naturaleza humana. Por ello escribiría más tarde: «En el estudio del que me ocupo, sobre nuestra conducta y nuestros movimientos, los testimonios fabulosos, con tal de que sean posibles, son tan útiles como los verdaderos». La historia así concebida engloba la antropología: es el descubrimiento de los demás, su reconocimiento y la aceptación de sus diferencias.

El alma también estaba en el centro de las consideraciones de Montaigne, que ya no participaba del mundo platónico de las ideas, sino que, como la corriente cultural imperante en Francia de la segunda mitad del siglo XVI, prefería ocuparse de este mundo y de la humanidad terrenal. Siguiendo una tendencia que otorga mayor importancia a la criatura que al creador, Montaigne se centró en la idea del microcosmos: el hombre puede y debe alcanzar, desarrollando todas las fuerzas de que dispone, la plenitud infinita de su propia naturaleza, que responde a la plenitud y a la estructura del macrocosmos. De este modo se liberaba la estirpe de Adán y Eva de su posición medieval de criatura humillada; al venerar el universo de todo lo creado como manifestación de lo divino en lo inmanente, en realidad se veneraba a sí mismo.

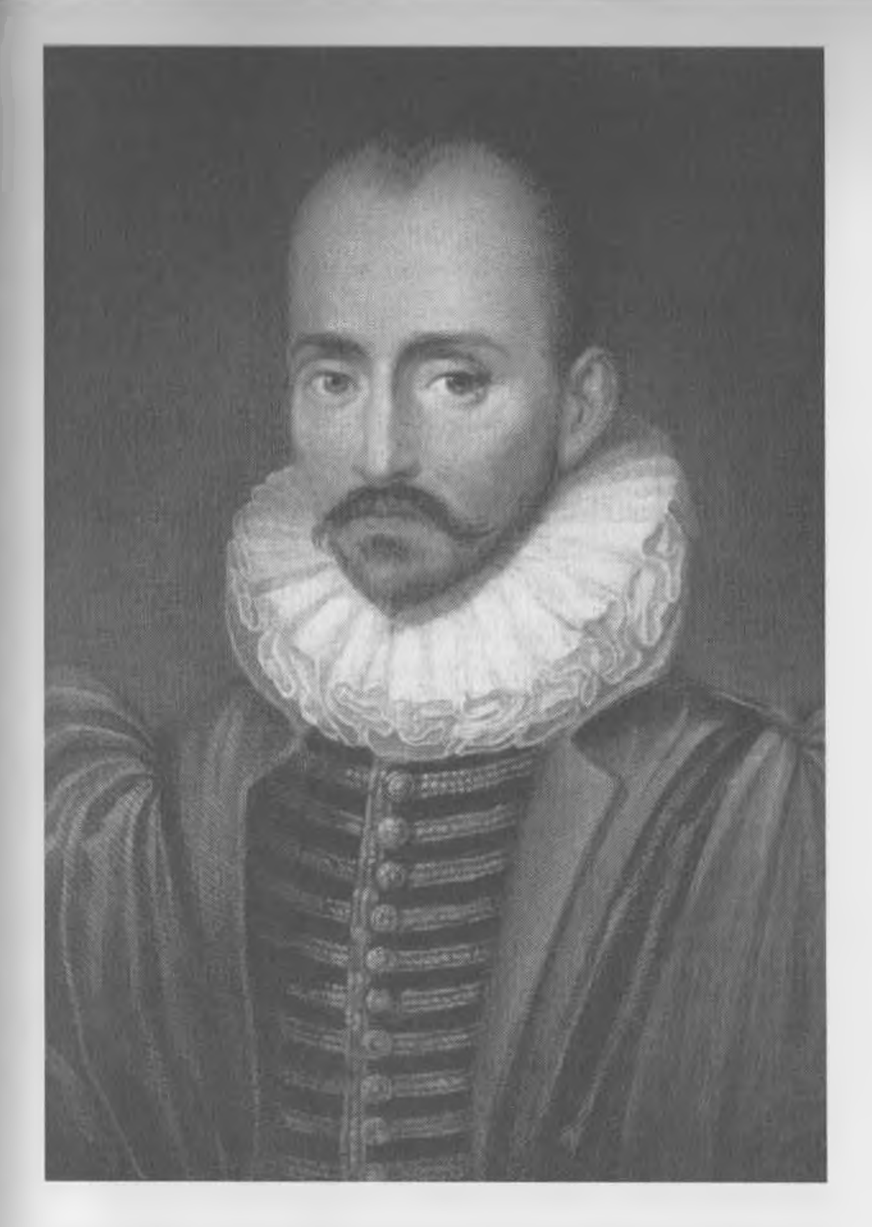
Lejos de la teología ortodoxa, en el pensamiento renacentista francés e italiano se produjo en efecto una elevación de la naturaleza y el hombre mediante la supresión de la diferencia esencial entre la naturaleza y la gracia divina. Era un lugar común el concebir la naturaleza como una representante autónoma de Dios que modelaba libremente a todos los individuos humanos con sus virtudes y defectos. Montaigne compartía esta perspectiva. El hombre era para estos humanistas una criatura que sin duda debía ser dócil y solícita ante su creador, pero que ya no necesitaba de la divinidad para vivir; una criatura autónoma que se constituía a

sí misma como la única regla de su conducta vital, y que contenía en sí un orden que podía prescindir de la gracia divina.

Un cosmos sin jerarquías

Otro punto importante de la antropología renacentista encarnada por Montaigne es el abandono de la idea de jerarquía. Hasta entonces, el cosmos era imaginado como una inmensa construcción hecha de grados bien diferenciados, que descendían desde Dios hasta los hombres, los animales y los elementos. Sin embargo, en el siglo XVI surgió la representación de un cosmos homogéneo. La nivelación de la escala jerárquica llevada a cabo por la filosofía de la naturaleza se repitió en la concepción del hombre, que abandonó progresivamente la subordinación del cuerpo al alma; y, en cuanto a esta última, se renunció a una clasificación de sus facultades en superiores e inferiores, intelectuales y afectivas. Desde luego, no todos los filósofos renacentistas participaron de esa evolución (ausente entre los defensores de una renovación del antiguo estoicismo, por ejemplo), pero Montaigne, que basaba su filosofía en el desarrollo pleno y armónico de las facultades humanas, tanto físicas como morales, fue uno de los teóricos que no aceptaron ya el dualismo de un hombre dividido en funciones más o menos importantes, más o menos dignas.

En la Francia del Renacimiento, esa yuxtaposición de las esferas humanas a un mismo nivel se reflejó con nitidez en la literatura. Piénsese, por ejemplo, en el *Heptamerón* de Margarita de Navarra (1492-1549), narración galante donde el *eros* ideal aparece junto a lo obsceno, o en el escritor satírico François Rabelais (h. 1494-1553), uno de cuyos personajes, Gargantúa, describe al mismo nivel su lectura de la Biblia



Michel de Montaigne, en un grabado del siglo XIX, se sitúa entre las principales figuras del Renacimiento en Francia. Su curiosidad insaciable derivó en un afán de saber que lo convirtió en un verdadero experto en la literatura clásica grecolatina, de la que tomó sugestivos ejemplos para sus *Ensayos*. Reacio a cualquier atisbo de filosofía sistemática, con sus textos pretendió ofrecer claves para una vida recta y satisfactoria.

y sus funciones gástricas. En conjunto, a través de la proliferación de temas, objetos y situaciones, se asistía al hundimiento del orden jerárquico dominante hasta entonces. En consecuencia con esta actitud, Montaigne no consideró ningún tema como superior en interés o dignidad de reflexión a otro, y, además, parecía sentir cierto placer en remover asuntos banales de la vida cotidiana para luego saltar bruscamente a los grandes problemas de la humanidad, siempre en la consideración igualitaria del cuerpo y el alma. Solo así podía ser revelado el misterio del hombre, en el vaivén de sus realidades.

Comprender el hecho humano significaba saber que se trata de un ser polimorfo que evoluciona en un plano sin gradaciones, una criatura que solo podría ser descifrada mediante la observación de sus actos inconsecuentes y sus sorprendentes desórdenes. No se debe buscar en Montaigne una imagen «fáustica» del hombre, como un ser limitado al que su incesante e intensa búsqueda de lo absoluto aproxime a lo divino; la única sabiduría posible consiste, para él, en la humilde aceptación de la realidad terrestre. Y la única felicidad posible, en descubrir lo inabarcable de su finitud, que le garantiza la felicidad por su profusión siempre cambiante.

Las doctrinas metafísicas que Francia importó de Italia en esa época no atrajeron la atención de Montaigne. Cuestiones como el libre arbitrio, la providencia, la fatalidad o la eternidad del mundo le preocupaban bien poco. Si las trató, fue solo de forma fragmentaria, como simples anotaciones de aspectos del espíritu humano. Por otra parte, la prudencia le impedía hacer juicios categóricos. Excepto en su idea de la muerte, se mantuvo siempre en una actitud escéptica y moderada, rechazando el radicalismo del libre pensamiento tanto como el dogmatismo autoritario. Para él, tanto en el uno como en el otro había demasiado orgullo intelectual.

Prefirió someterlo todo a su juicio, sí, pero sin destruir nada. No atacó expresamente la fe ni la falta de ella, ya que no se consideraba más sabio que los demás. Si bien trató las cuestiones teológicas desde una dimensión más cercana al hombre común que a los especialistas, las sometió, al igual que todas sus observaciones, a una sabiduría de la docilidad ajena a cualquier cuerpo teológico o metafísico preciso.

Capítulo 2

UN ESCEPTICISMO DE PEQUEÑAS CERTEZAS

Montaigne escribió sus *Ensayos* bajo la inspiración del precepto escéptico que niega a la razón la capacidad de alcanzar la Verdad. Su método de conocimiento consistió en la observación de la vida social y de los fenómenos de la naturaleza, para acceder a pequeñas certezas parciales mediante asociaciones de ideas y recuerdos.

La pérdida de su amigo La Boétie en 1563, y cinco años más tarde la de su padre, afectaron profundamente a Montaigne y probablemente tuvieran algo que ver con su decisión de retirarse de la vida pública. En 1571 vendió su cargo en el Parlamento de Burdeos, algo corriente en la época, y decidió retirarse a su castillo. No obstante, otro hecho influyó también con toda probabilidad en la toma de esta decisión: en 1569 fue rechazada su candidatura de promoción a la Gran Cámara, tras cerca de quince años como asesor de la cámara parlamentaria encargada de resolver por escrito procesos en primera instancia. A un nivel teórico tampoco veía claro su papel en la función pública, por los conflictos de conciencia que dicho trabajo le provocaba.

Dispuesto por fin a satisfacer su prurito literario, y para garantizarse la calma y el recogimiento necesarios para su estudio, Montaigne dejó en manos de su esposa los asuntos del gobierno de su hacienda y se instaló en una torre del castillo solariego, donde ningún miembro de su familia tenía derecho a entrar. Así dio comienzo a su labor de escritor, emprendida

de un modo asistemático, con textos fragmentarios que saltaban de un asunto a otro sin necesidad de conexión entre los temas tratados (la vida cotidiana, los ejemplos de los antiguos, los fenómenos de la naturaleza, los valores morales, los dogmas religiosos, las grandes obras de la filosofía...). Esas piezas conformaron una de las obras más sugerentes de la literatura europea, los *Ensayos*, que inicialmente sumaron 98 escritos (primera y segunda edición, Burdeos, 1580), a la postre elevados a 107 (tercera edición, París, 1588). Sus textos pueden leerse de modo independiente, pues todos están cargados de significación propia, en tanto que retratos de distintos aspectos de una realidad tamizada por la experiencia personal del autor. Montaigne advirtió en el prólogo al lector que se trata de «un libro de buena fe», sin voluntad aleccionadora.

EL ENSAYO COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO

Montaigne no solo ha pasado a la historia de la literatura y del pensamiento por la originalidad de sus reflexiones, sino también por haber sido el primero en acuñar el término «ensayo» y en practicar conscientemente este nuevo género de escritura como única forma posible para desarrollar y expresar su filosofía. El sentido profundo de esta denominación alude al esfuerzo por aprender; al juego de ensayo y error de un artesano del pensamiento que se acerca a una disciplina o un asunto cualquiera, con disposición para argumentar su visión particular del tema pero desde el reconocimiento expreso a la falibilidad de la propia opinión.

En términos genéricos, un ensayo es una obra en prosa en la que el autor presenta libremente sus reflexiones sobre uno o varios temas. Predomina en él el discurso argumentativo, especulativo, no necesariamente filosófico. Y no expone un sistema



EL REFUGIO DE MONTAIGNE

Montaigne se instaló en la torre del castillo familiar —reproducida sobre estas líneas en un grabado del siglo XVIII— para proceder a la redacción de sus *Ensayos*. Concentró en ella la capilla, su dormitorio y su biblioteca, en gran parte heredada de su amigo La Boétie, que era su lugar de trabajo y estaba situada en el tercer piso del bastión: contenía más de mil quinientos libros, dispuestos en cinco grandes estantes circulares pegados al muro. En las vigas del techo de dicha estancia hizo pintar cincuenta y siete máximas de autores clásicos, tal y como había hecho un siglo antes el humanista italiano Marsilio Ficino (1433-1499) en las paredes de su gabinete en la Toscana. Veinticinco de las máximas seleccionadas por Montaigne eran citas griegas, y treinta y dos latinas; Sócrates, Platón, Epicuro, Plutarco y Séneca figuraban entre sus autores más apreciados.

de pensamiento unitario, estructurado y completo; no busca la exhaustividad. Además, permite la implicación personal del autor. Montaigne dio un paso más: consciente y explícitamente, se convirtió a sí mismo en objeto de su escritura, escribió para retratarse a sí mismo como muestra de la condición humana. En esta peculiaridad estriba la genial ocurrencia del pensador francés. Se trataba de un propósito de escritura desconocido en su época, que le diferenciaba de todos los demás autores. Este eje, la pintura de su yo, conferiría a los *Ensayos* la unidad que no tenía ni en su orden expositivo ni en sus contenidos temáticos, y le otorgaría a él, que se consideraba mediocre como pensador, la autoridad para escribir, pues nadie podría conocer mejor que él mismo los asuntos y vivencias que planteaba.

En un primer momento no parece que fuera su intención prioritaria la de retratarse. Sin embargo, al añadir el tercer volumen y corregir los anteriores, parece haberse percatado de que ese era en realidad el hilo conductor de la obra, así como su rasgo diferenciador y más valioso. No hay duda de que el contenido del último libro está más directamente centrado en su persona y su visión de las cosas. Ya en la «Advertencia al lector» se declara que el único propósito de la obra es «doméstico y privado». Ha sido escrito, dice el autor, para que sus parientes y amigos puedan encontrar en ella «algunos rasgos de mi condición y humor»; «con mis maneras sencillas, naturales y ordinarias, sin disimulo ni artificio: pues píntome a mí mismo». Y cierra su presentación corroborando esa idea: «Yo mismo soy la materia de mi libro».

Montaigne al habla

El *yo* que Montaigne quiso retratar es un conjunto de rasgos físicos, psicológicos, intelectuales (sus «facultades naturales»)

sometidos a una experiencia de vida: la suya. A diferencia de los autores clásicos, el objeto de su estudio no era el hombre en general, sino él en concreto, Michel de Montaigne, y la condición necesaria para llevar a buen puerto una empresa de esta naturaleza es la sinceridad. Montaigne no disimuló nada: habló de sus lecturas y también de sus impresiones de la realidad o de la historia, pero igualmente expuso sin pudor sus virtudes y debilidades tal y como él las veía en cada momento. Describió con detalle su cuerpo, incluyendo la evolución de sus enfermedades; sus gustos (viaje, comidas, forma de dormir), valores, aficiones y opiniones, pero también las manías y vicios que de repente descubría en su persona, a veces con sorpresa y con frecuencia inconfesables en la época. El lector conoce así su falta de memoria, su pereza y molicie, los aspectos íntimos de su sexualidad... Cada cualidad aparece relacionada con muchos hechos y con otros rasgos físicos o psicológicos, de forma que ninguna parece absolutamente positiva ni negativa; todas tienen consecuencias buenas y malas. Por ejemplo, la molicie es negativa para la consecución de objetivos, pero positiva cuando evita vicios como la ambición desmedida.

> Prefiero que se me elogie menos, con tal de que se me conozca más.
>
> *Ensayos*

Montaigne consiguió así retratar la complejidad paradójica del espíritu humano, que nunca estaba del todo concluso, pues se iba forjando con el tiempo, en la experiencia de la vida y en la toma de conciencia de esos rasgos que él llamaba «naturales». De este modo, también la actividad de escribirse —para la cual debía estar el autor atento a sí mismo, observándose— acababa modificando su ser. A la postre, confiaba en que ese descubrimiento sirviera para conocer algo más de la condición humana y compartir ese aprendizaje con el lector.

En su faceta más discursiva, el yo que se percibe en los *Ensayos* está constituido sobre todo por opiniones políticas, morales o filosóficas surgidas de la reflexión constante sobre los ejemplos de la historia de su país y de las civilizaciones, las sentencias de los antiguos, los límites de la inteligencia humana, las necesidades y preocupaciones de la vida... Y por tratarse de una forma de narrar tan singular, nacida de la propia intimidad, el autor proyecta continuamente sobre su obra uno de los rasgos característicos de su personalidad: un aguzado sentido crítico que aparece con traza irónica.

Por último, cabe señalar que también se percató Montaigne, en el transcurso de su actividad literaria, de la importante veta literaria y de pensamiento que los *Ensayos* podrían abrir en la historia de la cultura occidental. El pequeño cambio de título de la primera a la segunda edición no fue ajeno a este descubrimiento: de *Ensayos* «de» Michel, señor de Montaigne, que debía ser entendido en el ya citado sentido de ejercicios, prácticas, tentativas de Michel, señor de Montaigne, pasó a *Ensayos*, «por» Michel, señor de Montaigne. El cambio de preposición es muy significativo en francés, ya que la segunda («por») quedaría fuera del título, a modo de «escrito por», de manera que dicha sustitución señala la conciencia del autor de haber inaugurado un nuevo género de escritura literaria y de pensamiento, al que llamó «ensayo».

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Si el ser humano es ambiguo, siempre cambiante, contradictorio incluso, la única forma posible de retratarlo será también cambiante, fragmentada en forma de múltiples des-

cripciones de sus sensaciones, sentimientos, pensamientos y acciones. La escritura del hombre debe entonces llevarse a cabo de forma continua, paralelamente al discurrir de la vida. Por otra parte, cada persona es única; no cabe establecer verdades absolutas respecto al ser humano, sino que hay que tener en cuenta la inabarcable diversidad de sus encarnaciones y, por tanto, de sus realizaciones. De ahí que una perspectiva escéptica se reclame como fundamental para elaborar este discurso y conduzca al análisis de una cuestión de fundamental importancia para Montaigne: el problema del conocimiento.

Entre las citas clásicas que Montaigne hizo inscribir en las vigas de su biblioteca figuraban estas dos: «Lo que se sabe cierto es que nada es cierto» y «Suspendo el juicio», siguiendo la idea de pensadores escépticos del mundo antiguo, como el griego Pirrón de Elis (h. 360-h. 260 a.C.) y el latino Sexto Empírico (h. 65-h. 140 d.C.). Para este, el principio básico del escepticismo era «la oposición, a toda proposición, de otra proposición que la compensa», así como la suspensión del juicio entre las dos, fundada en que no sabemos ni podemos saber cuál es la correcta. Los principales argumentos que le sirvieron para defender esta postura también eran dos: la inseguridad de nuestros sentidos, evidente si se considera que «los mismos objetos no producen las mismas impresiones», y la diversidad de los juicios y costumbres de los humanos.

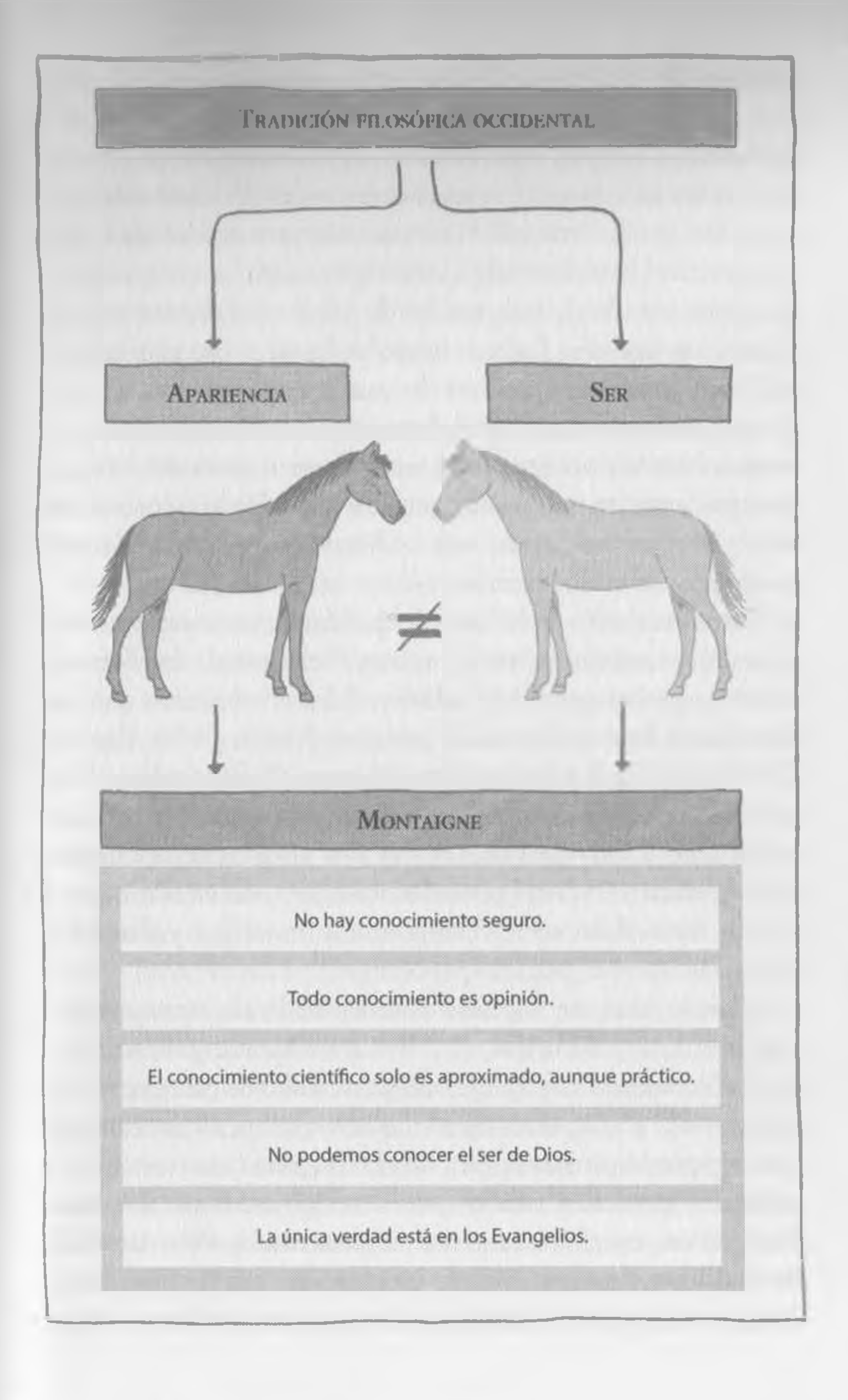
El fundamento de las leyes naturales se encontraba en la verdad y su inteligencia, pero ni siquiera las Escrituras servían para alcanzar ese saber: la naturaleza divina estaba por encima de la capacidad de la razón humana, posición que lo relaciona con la teología negativa medieval, según la cual la inteligibilidad de Dios escapa a las potencias de la mente humana, por lo cual nada se puede afirmar acerca de su ser.

UN SABER INACCESIBLE

La idea de Montaigne acerca del conocimiento se retrotraía a la filosofía presocrática, por su similitud con la doctrina de Parménides de Elea (siglo VI-V a.C.): ambos creían que debía tratarse de una noción universal, necesaria e inmutable, radicalmente diferenciada de la multiplicidad cambiante que sirven los sentidos. Por ello escribió el francés que «No tenemos ninguna comunicación con el ser», actualizando así la vieja distinción entre el ser y la apariencia que de Parménides había pasado a Platón (siglo IV a.C.), y que siglos más tarde también defenderían los filósofos empiristas, como Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), para quienes las ideas solo eran el reflejo de los entes en el aparato perceptivo del ser humano. Incluso podría decirse que lo mismo preconizaba la epistemología de Immanuel Kant (1724-1804), con su distinción entre fenómeno (lo percibido) y noúmeno (la realidad de la que procede la impresión percibida, y que no se aparece tal cual es en nuestros sentidos).

Las limitaciones de la ciencia

Con los datos que la sensibilidad proporciona al ser humano, este carece de evidencias para desentrañar las normas superiores de la naturaleza. Sin embargo, la ciencia no deja de ser una disciplina útil, pues gracias a ella adquiere la especie una serie de pequeños adiestramientos que le sirven para mejorar sus condiciones de vida y, con ello, perseverar en el camino de la felicidad. De cualquier modo, aunque aporte información práctica sobre el mundo en que vivimos, ningún avance científico mostrará jamás —así lo creía Montaigne— cuál es la mejor forma de conducta en la relación del hombre con sus semejantes, una conducta que ya tenía su referente: los Evangelios. Como creyente, el pensador francés consideraba que solo Dios poseía el conocimiento de la verdad y su inteligencia era el fundamento de las leyes naturales, pero ni siquiera las Escrituras servían para alcanzar ese saber: la naturaleza divina estaba por encima de la capacidad de la razón humana, posición que lo relaciona con la teología negativa medieval, según la cual la inteligibilidad de Dios escapa a las potencias de la mente humana.


Tradición filosófica occidental
Apariencia
Ser
≠
Montaigne
No hay conocimiento seguro.
Todo conocimiento es opinión.
El conocimiento científico solo es aproximado, aunque práctico.
No podemos conocer el ser de Dios.
La única verdad está en los Evangelios.

Montaigne adoptó, a partir de su experiencia, el relativismo subsecuente a estas observaciones: todas las costumbres le parecían igualmente válidas, cada una para la sociedad en la que había sido instaurada. Ahora bien, como no se puede vivir en un estado de suspensión de juicio moral permanente, y las circunstancias fuerzan a que los hombres se pronuncien sobre la forma en que han de tratar a su semejantes, Sexto recomendaba que viviéramos «una vida conforme a las costumbres de nuestro país, a sus leyes e instituciones»..., aunque siempre nos quedemos con la duda de si los valores sobre los que descansan esos ordenamientos sean los justos, e injustos los de los demás.

Otros escritores en la línea del pensamiento escéptico, además del mencionado Sexto, nutrieron el espíritu de Montaigne en lo que respecta a lo relativo del conocimiento: pueden destacarse los nombres del romano Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) y los humanistas Erasmo de Rotterdam, Cornelio Agrippa (Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, 1486-1535) y Guy de Brués. La razón, característica humana que diferencia al hombre de los animales, no es ilimitada, y por lo tanto debe ser utilizada «para investigar y discutir», decía Montaigne, pero no para elegir.

Además, si el ser humano es incapaz de alcanzar una verdad absoluta y duradera, él, Michel de Montaigne, solo podía hablar desde su experiencia personal (sus circunstancias concretas), y su pensamiento estará entonces constituido por simples opiniones, sin validez alguna para establecer verdades generales válidas para los demás seres humanos. La opinión, en efecto, está estrechamente ligada a la subjetividad y puede variar incluso en el mismo sujeto, en función de los cambios que el tiempo provoque en su persona o situa-

ción. Así, una opinión no depende únicamente de la razón y se opone, desde este ángulo, a la verdad: «En efecto, las razones apenas tienen otro fundamento que la experiencia, y la variedad de los acontecimientos humanos nos ofrece infinitos ejemplos en toda clase de formas».

No obstante, algunas opiniones particulares parecen convertirse en verdad social, al ser aceptadas por una comunidad tal y como se aceptaría una verdad, solo que no se basan en la razón, sino en las costumbres o la educación. Tras constatar el relativismo cultural de los pueblos a través de la historia, Montaigne se dio cuenta de que los hábitos sociales no eran sino la victoria de una opinión particular sobre otras homólogas.

En realidad, todas las opiniones se influyen mutuamente, se retroalimentan, establecen redes entre ellas y, además, se multiplican sin cesar. El poder de las opiniones que se expanden y se convierten en *verdad* pública resulta por tanto enorme: en función de ellas se establecen las jerarquías sociales y la visión del mundo propias de cada sociedad. Así, algunas opiniones van cuajando en forma de leyes, o en la educación, la religión o la cultura de un pueblo, para luego ir transmitiéndose de generación en generación como verdades gracias a dichos instrumentos. Por eso todo ser humano recibe desde su nacimiento una buena carga de dudosas verdades que no son, en realidad, más que *pre-juicios*, es decir, opiniones ajenas que no han sido aún filtradas por el juicio particular de cada individuo, pero que han pasado a ser opinión pública, aceptada por la generalidad de la sociedad: se han disfrazado de «verdad». Lógicamente, Montaigne recelaba del afán de algunos de sus contemporáneos, empeñados en transformar sus opiniones personales en verdaderas opiniones públicas obviando el salto infranqueable de lo subjetivo a lo objetivo, y, gracias al poder de quienes rigen la

política o la religión, establecer a partir de ellas normas de conducta para la sociedad.

Así pues, la historia del mundo y del hombre depende del poder de persuasión de quienes comparten sus opiniones con el resto de sus congéneres. Por eso, Montaigne prefirió la lectura de historias y testimonios particulares al examen de las doctrinas de las distintas corrientes filosóficas, que también convierten opiniones particulares en doctrinas para la generalidad. Y su elección del ensayo como forma de escritura le permitió pasar sus sensaciones, sentimientos y pensamientos por el tamiz del entendimiento, y escribirlos según ocurrían o iban viniendo a su memoria, con una libertad mínimamente limitada por el respeto a las convenciones que él mismo se imponía —según dijo— y, probablemente, también por el miedo a represalias del poder eclesiástico o político.

Fluctuamos entre los más diversos pareceres; no queremos nada con entera libertad, ni de un modo absoluto ni constante.

Ensayos

La sabiduría a partir de la duda

La duda es inevitable para cualquier hombre honesto. Y el pensador gascón no trató nunca de ocultarla, sino que, al contrario, la utilizó como punto de partida para sus razonamientos, ya que el dudar implica una posición más libre que el aceptar sin más un prejuicio al uso. Por otra parte, en la última época del Renacimiento francés dudar era algo común e incluso inevitable. Las distintas crisis (políticas, religiosas y científicas) que recorrieron la segunda mitad del siglo XVI hicieron que se cuestionasen los saberes del pasado reciente, que por otra parte ya estaban desacreditados. La experiencia

se convirtió en único garante del conocimiento. A partir de lo vivido, el hombre podía aplicar su capacidad de raciocinio para valorar lo que conocía y tratar de extraer conclusiones, siempre teniendo en cuenta que eran relativas y temporales. Además, para Montaigne era preferible dudar de las opiniones ajenas, por dos razones: la dificultad de la demostración y el peligro de sus repercusiones en los tiempos conflictivos en los que se desarrolló su vida. A la manera de un buen juez ante los argumentos de las partes, debía mantener una actitud escéptica frente a las opiniones ajenas y respetar sus dudas para, a partir de ahí, y siempre según su experiencia, ir tejiendo un pensamiento y un discurso personales.

Dado su escepticismo en cuanto a la capacidad humana de alcanzar la verdad, la única sabiduría posible consistía para Montaigne en la acción que lograra la armonía del mundo con el Yo; algo más que la suma del saber objetivo acumulable. Así pues, el escepticismo y la ignorancia eran condiciones elementales de su sabiduría, que avanzaba por terrenos más claramente ligados a la intuición que a la razón, que no se muestran explícitamente y que son solo abordables mediante un acercamiento subjetivo, titubeante, visible solo a través de los circunloquios del monólogo.

En el desarrollo del pensamiento de Montaigne se observa cómo las huellas de las teorías cosmológicas y de carácter interpersonal van desapareciendo para dar lugar a algunas nociones simples, como «naturaleza», «orden del mundo» o «fortuna». Montaigne encontró en ellas apoyos suficientes para conducir su vida. Se retiró para tratar de aprehenderse a sí mismo y ponerse en sintonía con el mundo, la naturaleza, la vida o el destino, entregándose por entero a la totalidad. De este modo, su sabiduría fue algo más que una inteligencia táctica de la vida, pese al gran interés que esta pudiera suscitar en él; se elevó a una experiencia global que

contenía todas las alegrías y las penas, todas las disonancias y armonías, todos los éxitos y los fracasos, en una contextura de la existencia en la que los contrarios se necesitan los unos a los otros para asegurar la conservación del conjunto. Esta sabiduría renuncia a cualquier voluntad activa que crea en la perfectibilidad del universo y del individuo, y se ubica en medio de las cosas inmediatas, las únicas perceptibles y comprobables por el hombre.

UNA MESURA SIN ASCESIS

Montaigne nunca se consideró sabio: en el mundo, la idea de sabiduría estaba asociada a la de una moral ascética de la voluntad, que él rechazaba. Criticaba con ironía el «desprecio de la filosofía por las cosas transitorias», que no tenía en cuenta la doble naturaleza del ser humano. En efecto, desde su perspectiva lo fácil y placentero era tan humano como lo difícil, el esfuerzo. De modo que él se calificaba a sí mismo de «tonto, loco, lamentable» para distinguirse de esa sabiduría a un tiempo gloriosa y patética. Su sabiduría personal se pronunciaba según los casos concretos, en lugar de presentarse tras una etiqueta que lo situaría del lado de esos moralistas encorsetados de la superación. Según él, no es la contención, sino la relajación la que conduce a la madurez. La virtud no es, como decía la idea común en su época, una montaña de accesos difíciles celosamente protegidos por los dioses; por el contrario, se trata de una llanura florida que se eleva suavemente por una ligera pendiente. La imagen de la montaña, un símbolo también primordial de la moral cristiana, fue rechazada por Montaigne repetidas veces en sus escritos. La grandeza de alma se muestra más en las cosas medianas que en las eminentes, dijo en su época final.

Aunque no midiese la valía de la virtud por el esfuerzo, Montaigne no quiso decir que aquella fuera ajena a la medida. La contención no mengua, sino que fortalece el gozo, y lejos de encorsetar y dificultar el camino a la sabiduría, espiritualiza cuanto nos rodea, constituyendo así el regulador de una voluntad de vivir que se prestaba a todas las oposiciones, pero que solo podía abandonarse a ellas sin peligro una vez obtenido el equilibrio entre todas.

Desde esta perspectiva se podía experimentar también el placer: «La filosofía no rivaliza con la voluptuosidad natural, con tal de que esta vaya acompañada de la medida, y predica su moderación, no su evitación». Así se preserva uno de la deshumanización, ya sea en el absoluto del ideal o en el vicio vulgar; devuelve cuerpo y alma a la inocencia de la naturaleza, que practica igualmente la medida en todas las cosas.

La sabiduría de Montaigne se convirtió en un modelo clásico en Francia, donde inspiró todas las formas de saber posteriores y donde, aún hoy, la asimilación de sabiduría y moderación es deudora del gran peso que él otorgó a la noción de «medida».

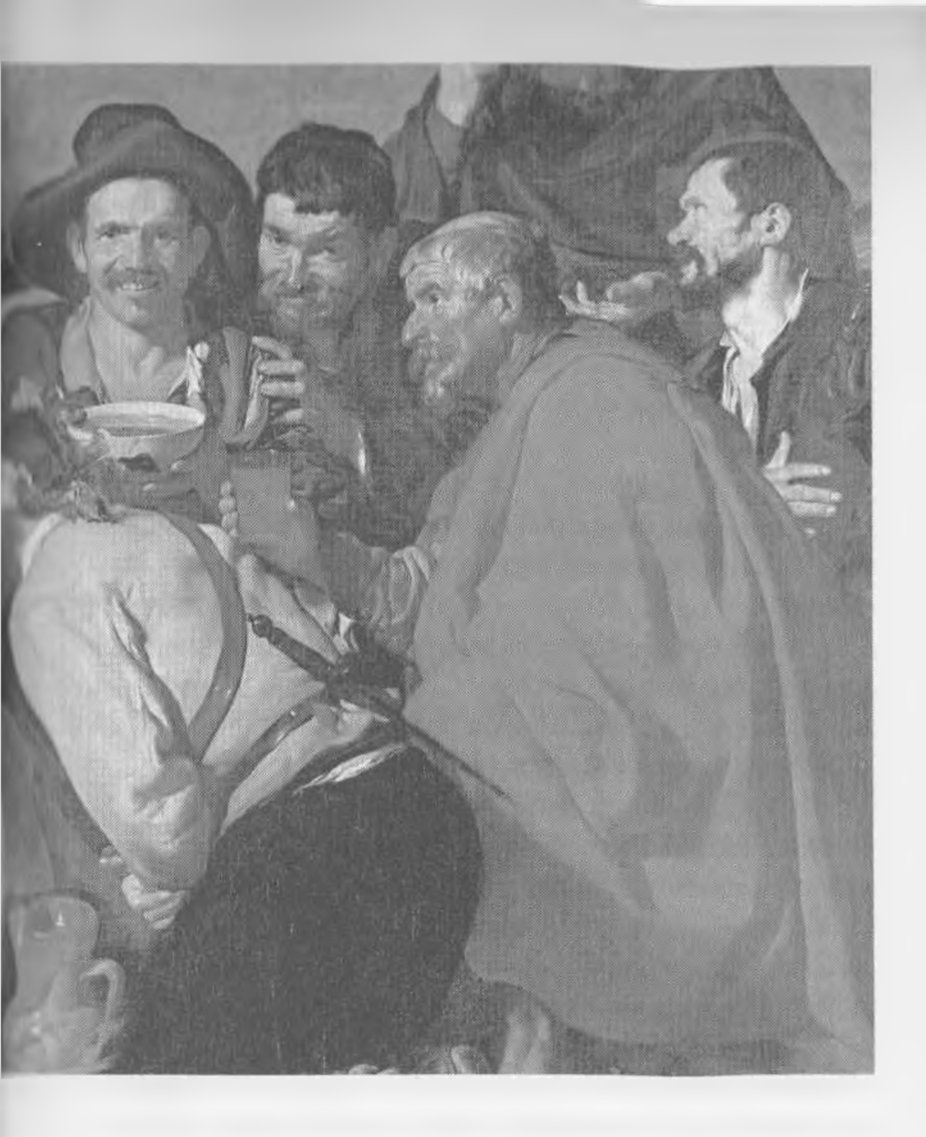
Saber vivir

Un error relativamente extendido atribuye a Montaigne una filosofía pesimista de la condición humana. En realidad, los autores pesimistas no le agradaban. A pesar de ser consciente de las limitaciones del ser humano, su concepción de la vida no es catastrofista. Cuando percibía algún aspecto doloroso de la existencia, lo asumía y lo soportaba, pues era parte innegable de lo existente y, como decía Séneca (4 a.C.-65 d.C.), la vida no es en sí un bien ni un mal, sino que será lo que uno haga de ella. La huida, la ira, la injuria serían solo otra ma-



LOS SUAVES PLACERES

El aprecio a las pequeñas cosas de la vida, que defendía Montaigne, es heredero del *otium* del latino Cicerón (la realización del hombre en el placer desinteresado del ocio). Esta idea estaba muy extendida en el Renacimiento; apareció, por ejemplo, en *El Cortesano*, del italiano Baltasar de Castiglione (1478-1529), bajo el nombre de «gracia», y en las cartas de Erasmo como ejercicio de las «*bonae litterae*»



(buenas letras). En la filosofía vital de Montaigne, ese amor por la vida va unido siempre a la noción de «medida», también procedente de la filosofía moral de la Antigüedad: nunca desdeñó ningún placer del cuerpo o el alma, aunque sí la desmesura en cualquiera de ellos, como refleja la inmortal obra de Diego Velázquez que aparece sobre estas líneas, *El triunfo de Baco* (1626-1628).

nera de volverse dependiente del mal. El camino de la libertad pasa por la docilidad que adivina que la curación puede provenir de la propia amenaza, que un mal puede dar lugar a un bien que no podría manifestarse de otra manera. Montaigne no generalizaba nunca para buscar la quintaesencia de la vida en males aislados, sino que los mantenía dentro de los límites de su ocurrencia. Las pocas veces en que se encuentra en los *Ensayos* un juicio de valor sobre la vida, esta aparece como ridícula por su inconsistencia, más que digna de piedad por su miseria. Dentro de esa inconsistencia, donde la felicidad y la desgracia no se sienten como contradicciones desgarradoras sino como elementos complementarios de una armonía oculta, Montaigne no dio lugar a lo trágico. Ni tampoco al entusiasmo, ciertamente. En lugar de esos extremos, lo que dominó su pensamiento es la idea, sin duda triste pero conciliadora, de la vanidad de todas las cosas.

En el ensayo «De la vanidad», el pensador dejó claro que todos los aspectos humanos son fútiles, así como lo era también su estimación excesiva, la ilusión. Todas las nociones a las que recurrió Montaigne para caracterizar el curso de la vida y la condición humana («diversidad», «variedad», «oscilación») parecen resumirse en la idea central de «vanidad». Sin embargo, lo esencial es que la ilusión puede ser una posibilidad de vida. El hecho de que todo sea vano, es decir, inestable, no impide que uno pueda experimentar el placer; al contrario, la ilusión consciente de sí misma y de sus objetos ilusorios es comprendida como condición de existencia. Todo hombre es en gran parte inane e insulso, y no puede deshacerse de ello sin deshacerse a sí mismo; ahora bien, quienes son conscientes de ello viven algo mejor que los demás. Saliendo de sí mismo, Montaigne pensaba en la humanidad en su conjunto, extraña e inaccesible hasta el absurdo. Pero, por otra parte, en el placer de la ilusión subjetiva el sa-

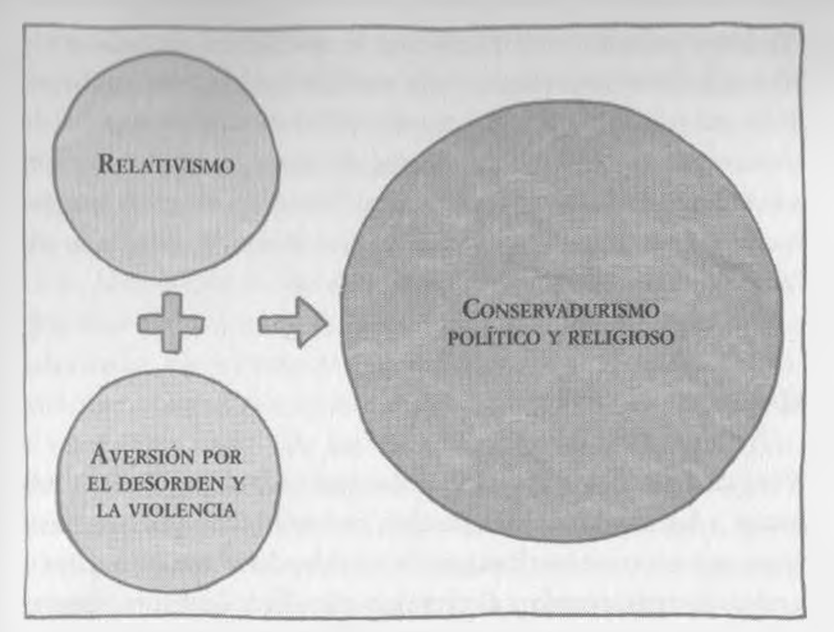
bio adivinaba el don que compensa la inconsistencia objetiva de que está hecha la materia de la vida. Se puede pasar así del conocimiento de la vanidad al hedonismo. El conocimiento de la vanidad enseña a soportar la vida, incluso si el precio es la aceptación de que la única sabiduría posible es cambiante, inestable.

Esta concepción de la sabiduría emparenta a Montaigne con Erasmo de Rotterdam, quien cultivó igualmente una filosofía de la vida relajada, ajena al bullicio social, vuelta hacia la interioridad para abrazar las necesidades más simples del ser humano sin heroicidad ni patetismo, tolerante con las debilidades humanas, abierta a la diversidad de los individuos y de sus opiniones y convencida de que el bien se encuentra en la propia naturaleza humana. Montaigne, como todo el siglo XVI francés, se encontraba aún bajo el influjo de unas condiciones antiguas que hicieron posible la aparición de Erasmo: la progresiva desaparición, en el siglo XV, de las distinciones intelectuales de la escolástica tardía en beneficio de una cultura que Erasmo aún llamaba «*pietas*» (piedad), pero que Montaigne secularizó en el espíritu del humanismo en «cultura del alma». Ambos pensadores se encontraban en una situación intelectual semejante, que les hizo recurrir a la misma fuente antigua, la filosofía moral grecolatina. Consecuentemente, en ambos se compensa la nada objetiva de la vida mediante la ilusión subjetiva. Sustituyeron incluso el absoluto moral por una humanidad sin excesivas pretensiones y por una sabiduría que no otorgaba ya importancia a las contradicciones de la razón y la sinrazón. Ambos consideraron la ilusión como la única posibilidad del alma humana de sentirse feliz, fuera cual fuera su naturaleza (la ilusión de un loco, la de un creyente, la de un poeta). Renunciaron al orgullo que sitúa al hombre por encima de los animales y declararon incluso querer asemejarse a estos. Ambos heredaron

estos rasgos tanto del libro bíblico del *Eclesiastés* como del poeta latino Horacio (65-8 a.C.). Ninguno de los dos extrajo una conclusión trágica o nihilista de su conocimiento de las vanidades; mantuvieron una alegría libre, intacta, más proclive al humor que a la sátira, como si fuera un placer verse abocado a las vanidades. En esto consistía la sabiduría de estos espíritus del último Renacimiento.

Dada la vanidad y la inestabilidad de todo cuanto existe, tanto en su concepción del hombre y de la vida como en el conocimiento de sí mismo, Montaigne dejó de lado cualquier ambición de perfeccionamiento, imposible en un orden en el que lo bueno y lo malo se entremezclan necesariamente. La preocupación por la salvación o la enmienda fue sustituida por una contemplación de los pares de opuestos que constituyen el mundo: el hombre debe abrazar todo lo existente en la naturaleza (la «armonía del mundo»), tanto los factores que le resultan agradables como los dolorosos. Sin profundizar en los fundamentos ontológicos o teológicos de esta visión del mundo, Montaigne pretendió mantener el contacto con la armonía de las disonancias mediante la experiencia —la visión concreta de sus síntomas banales— y asegurarse así, por lo menos, una actitud sabia (ya que la sabiduría, en términos sustantivos, era algo completamente lejano al hombre), que simpatizara en su calma con el polo contrario de la inquietud.

Por otra parte, Montaigne sentía una gratitud singular y cierto placer intelectual al reconocer el carácter contradictorio de la vida. Puesto que no podía superarla, se sentía afortunado por poder observarla y aprender de ella. Según él, «el conocimiento de las causas solo pertenece a quien gobierna las cosas, no a nosotros, que no hacemos sino experimentarlas y que disponemos de su uso perfectamente cabal y cumplido, conforme a nuestras necesidades, sin penetrar su origen



El relativismo de Montaigne, que le impedía admitir más verdad que la revelada en las Escrituras, y su talante ordenado y prudente, reacio a cualquier acto que pudiera derivar en desorden social y violencia, lo abocó hacia posiciones conservadoras en materia de política y religión.

y esencia». Si la razón no alcanza más allá, el ser encontrará el camino obedeciendo las leyes de la existencia. El pensador francés aplicó esta teoría a su vida: no trató de encontrar un conocimiento global objetivo, sino que se abandonó al instante para conciliar en cada momento su interior irracional con los poderes de la naturaleza externa al hombre.

Al someterse a la naturaleza, siguiendo y obedeciendo sus leyes, Montaigne no solo aceptó este orden universal, sino que escogió centrar su atención en lo humano y en la disonante armonía del todo, sin perderse buscando un bien superior. Se sentía cómodo en su papel de criatura —más que si le hubiera tocado el papel de guía, decía— y se mostró dócil, dispuesto a extraer lo mejor de su condición de hombre. Esta adaptación a su ser natural resulta coherente con su adaptación a la Iglesia, al Estado, al orden social y a las costumbres, que en la actualidad le valen, según ciertos estudiosos de su pensamiento, el calificativo de «conservador». Su conserva-

durismo práctico es únicamente la aplicación particular de una adhesión universal a una realidad dada, sea cual sea. Solo así puede el hombre gozar del bienestar profundo de una existencia que se sabe protegida por su misma adhesión a cuanto le es dado. En ese dejarse llevar, sin tratar de forzar la propia naturaleza ni el mundo que le rodea, estriba la sabiduría vital de Montaigne.

El mundo, reino del absurdo

Para designar la totalidad en la que se inserta el hombre, junto a las nociones del «orden del mundo» o la «naturaleza» aparece en los *Ensayos* la noción de «fortuna». En su acepción más común, el término significa «suerte», buena o mala, siempre con un carácter fortuito, sin ningún lazo con la providencia o la causalidad. «Fortuna» es el nombre colectivo que abarca todo cuanto ocurre en la vida y en el mundo, todos los aspectos de la vida que le resultan al hombre contradictorios e incalculables, incomprensibles desde el ángulo moral, jurídico o lógico; en suma, todo cuanto impone la vida al ser humano. Esta idea se articula de forma orgánica en cada parte del pensamiento de Montaigne. Gracias a la idea de fortuna se da cuenta el autor de qué es la acción: un deambular azaroso en el que el éxito o el fracaso no dependen de la voluntad, sino del favor o la desgracia del momento. La fortuna puede favorecer o contrariar la acción, pero ni la voluntad la somete en el primer caso, ni es su enemiga en el segundo; la fortuna es lo arbitrario absoluto, indiferente, la forma primera de la distancia que separa la voluntad humana del curso de las cosas. Por lo tanto, ni triunfar es un mérito ni fracasar una incapacidad atribuibles al hombre.

La idea de la fortuna es frecuente en el pensamiento del siglo XVI, pero Montaigne le dio un giro personal: para él, la fortuna podía también colmar los deseos, por «azar»; la eventual concordancia de la voluntad y de su resultado no era sino una variante de la discordancia universal, de la falta de cualquier relación controlable entre el sujeto y la situación. Montaigne se fijó de forma particular en esas variantes que dan a la voluntad la ilusión de haber actuado del modo adecuado. La fortuna puede echar por tierra cualquier esperanza y también sorprender y favorecer a quien desconfíe y no espere nada. De las experiencias observadas se desprende así para Montaigne la conveniencia de renunciar a cualquier tipo de voluntad sistemática. Querer algo o hacer planes no garantiza que se consiga esa meta; renunciar, desesperar, no conlleva la certeza de no lograr el objetivo; no hay un nexo inteligible entre el deseo y el cumplimiento, ni entre la renuncia y la pérdida; en el mundo reina el absurdo. Sin embargo, incluso a través de una discontinuidad semejante, el sabio experimenta el beneficio de la totalidad, que constituye, justamente por sus hechos absurdos, un asilo para el hombre que sabe obedecer.

La conciliación como rasgo de sabiduría

Esta obediencia a la naturaleza llevó a Montaigne a hacer el uso más amplio posible de todo lo que implica la condición humana. Acorde con el resto de su pensamiento, defendió la validez del cuerpo tanto como la del alma. Si Dios —o la naturaleza, que fue ocupando su lugar en el discurso— ha hecho al hombre así, hay que respetar esa unión. Además, observó Montaigne, el cuerpo y el alma, por una parte, se compensan mutuamente sus defectos: el espíritu despierta y

vivifica la pesadez del cuerpo, y este sujeta y fija la ligereza del espíritu; por otra parte, se limitan y se rechazan el uno al otro. De modo que no hay necesidad de recurrir a una contención ascética; el hombre debe ser lo que es, y de manera natural rechazará lo que ponga en peligro su equilibrio. Sencillamente, hay que acoger las alegrías del alma y las del cuerpo (ambas igualmente vanas, por otro lado). La obediencia razonada a cuanto nos es dado eleva el gozo al nivel de la sabiduría. En esas condiciones, el placer es libre. La «voluptuosidad» presente en la obra de Montaigne consiste así en el abandono de uno mismo a la gracia y a la plenitud de la existencia, ennoblecido por la medida y la reflexión. Esta es la lectura epicúrea de Montaigne, la realización en total libertad y de manera gozosa de la vana condición humana.

Al final de su trayectoria vital e intelectual, Montaigne asentó su idea de sabiduría, aunque siguiera basándola en nociones simples y no fijara sus rasgos de forma definitiva. La más sabia clave para la conducta de la humanidad era, para él, la aceptación. Del mismo modo que había preconizado la complementariedad entre cuerpo y espíritu, predicó la necesidad de conciliar «lo divino con lo terrenal, lo razonable con lo no razonable, lo severo con lo indulgente, lo honesto con lo deshonesto». Y para tal conciliación no requirió de metafísica ni de dogmas; le bastó con «escucharse». Desde luego, gozar de la propia humanidad, de su unión con el Todo a la vez disonante y armonioso exige una conciencia muy clara, que provoca un sentimiento de gratitud. Y esta gratitud nacida del conocimiento de uno mismo es a su vez fuente de quietud. Tras el sufrimiento y la zozobra, vividos y observados, Montaigne alcanzó al final de sus días una tranquilidad profunda que le permitía dejarse llevar por el oleaje de los cambios y tormentos que acompañan a toda vida. Con la mayor sencillez había aprendido la lección propia del hombre:

la obediencia a la riqueza, a la plenitud de la existencia, y la fascinación de la mirada ante sus manifestaciones ilimitadas, contradictorias y superiores a cualquier interpretación.

MONTAIGNE, PEDAGOGO

Una vez alcanzada esta sabiduría básica, más formal y voluntariosa que conceptual, se planteaba la cuestión de cómo familiarizar a la humanidad con su actitud y precepto de serenidad y aceptación. De este modo, Montaigne se vio conducido por el propio desarrollo de sus pensamientos a plantear una serie de propuestas pedagógicas sobre las que sin duda influyó de modo decisivo el ejemplo que su propio padre había practicado con él, en su niñez.

Para el pensador francés, la educación de la infancia debía enfocarse hacia un doble objetivo: hacer hombres felices y conseguir una mejor sociedad futura. Puesto que el ser humano es inestable, al igual que sus circunstancias, no se debe coartar la naturaleza sino fortificarla, para dotarle de herramientas que le puedan servir en cualquier eventualidad. Para ello, el preceptor deberá tener la cabeza «bien formada, más que bien llena»; no debe estar cargado de prejuicios y debe adaptar su enseñanza a su alumno, no al revés. Se percibe en estas directrices un rasgo de modernidad asombroso, sin duda sorprendente en un pensador conservador del siglo XVI.

Asnos cargados de libros

Para desplegar en la práctica esta educación, más que de materias de enseñanza —que ni siquiera aparecen en la obra

de Montaigne— hay que hablar de la manera de enseñar, así como del destino de esa enseñanza. Para el caso particular tratado en el ensayo sobre la educación, el del hijo de una amiga noble, es importante que el chico no se contente con la formación que le puedan suministrar los libros: debe viajar y ver mundo. Deberá, además, no fiarse de su memoria, sino implicar siempre al entendimiento. Y no solo «fortalecer el alma» sino también los músculos: Montaigne preconizaba el entrenamiento físico de los niños, que debería compensar la suavidad de los métodos de enseñanza para dotar de resistencia al alumno. El infante tenía que endurecer su cuerpo, aprender a no temer al frío ni la oscuridad, a probar toda clase de alimentos. En resumen, debía fortalecerse para sufrir menos. No obstante, al igual que ocurría con el espíritu, el cuerpo debe ser respetado, porque las facultades morales y las físicas son solidarias entre sí. Solo de esta manera aprenderá el niño a dominar sus pasiones y controlar sus instintos. Por último, tampoco descuidó Montaigne la educación cívica: el educador deberá hacer del niño un «leal servidor de su príncipe», pero enseñándole a no esclavizarse; en otros términos, a no convertirse en cortesano.

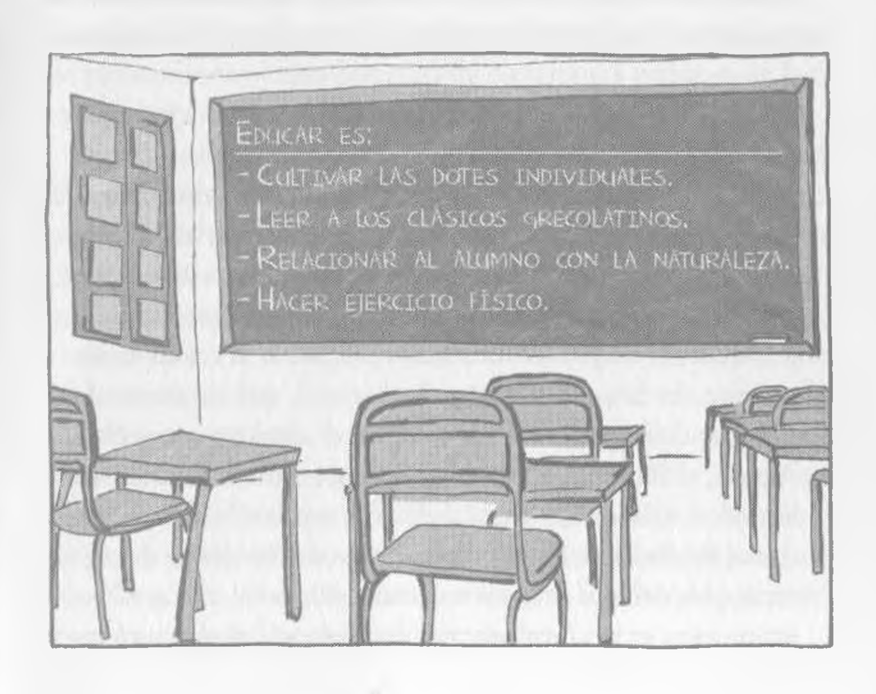
Si pudiera formularse una cita magistral para inspirar a los encargados directos de la educación de los niños (según Montaigne), podría hacerse en estos términos: no hay nada como atraer el interés y el afecto; de otra manera, lo único que se logra son asnos cargados de libros.

Una pedagogía lúdica y con dulce severidad

Montaigne defendía asimismo la idea del aprendizaje mediante el juego, presente ya en François Rabelais y consagrada siglos más tarde por el poeta, dramaturgo y pensador alemán

ENSEÑAR A VIVIR

Las novedosas ideas pedagógicas de Montaigne pretendían garantizar a los niños el acceso a la felicidad. Sus principios básicos incluían el respeto por las tendencias personales de cada niño; una atención individualizada que fomentara las dotes individuales, facilitando así la motivación del alumno; el contacto con la naturaleza, a través de la observación y la experimentación; el ejercicio práctico del raciocinio, complementado con el ejercicio físico; y la lectura de los clásicos grecolatinos. Al igual que otros humanistas de su tiempo, como Rabelais o Erasmo, Montaigne despreciaba la erudición pedante y repetitiva de los maestros escolásticos, que solo inculcaban máximas sin nexo con la realidad, así como los métodos autoritarios e incluso violentos que se practicaban entonces para dominar —ya que no atraer— la atención de los educandos. Algunos de estos principios, como el contacto con la naturaleza y el cuidado de las inclinaciones individuales, serían recogidos siglos después por el filósofo suizo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su obra *Emilio o De la educación* (1762).



Friedrich Schiller (1759-1805). Sostuvo la necesidad de inculcar al niño el gusto por aprender, ya que la formación depende de la motivación del alumno. La concepción de la educación del escritor francés resultaba coherente con la idea heredada de que una buena formación debe enseñar a vivir bien. Así, la sabiduría quedaba ligada al sentido ético: «Cualquier otra ciencia es perjudicial para aquel que carece de la ciencia de la bondad». No basta con acumular conocimientos; la vida de una persona muestra más que los saberes que haya podido memorizar. «El verdadero espejo de nuestras razones es el transcurso de nuestras vidas.» Y para poder vivir de manera sabia será preciso que cada cual siga su naturaleza sin forzarla, con los sentidos atentos al mundo y también a sí mismo: «Y, con tal de poder mantener sujetos el apetito y la voluntad, hacer, sin temor, que un joven sepa adaptarse a toda nación y compañía, incluso al desorden y a los excesos si es necesario».

Es evidente que Montaigne estaba en desacuerdo con los métodos pedagógicos de su época. Dijo acerca de los mismos:

> Visitad un colegio a la hora de las clases, y no oiréis más que gritos de niños a quienes se martiriza; y no veréis más que maestros enloquecidos por la cólera. ¡Buenos medios de avivar el deseo de saber en almas tímidas y tiernas, el guiarlas así con el rostro feroz y el látigo en la mano! Quintiliano dice que tal autoridad imperiosa junto con los castigos, acarrea, andando el tiempo, consecuencias peligrosas. ¿Cuánto mejor no sería ver la escuela sembrada de flores, que de trozos de mimbres ensangrentados? Yo colocaría en ella los retratos de la Alegría, el Regocijo, Flora y las Gracias, como los colocó en la suya el filósofo Speusipo. Así se hermanaría la instrucción con el deleite; los alimentos saludables al niño deben dulcificarse, y los dañinos amargarse. Es maravilla ver el celo que Platón muestra en sus Leyes en pro del deleite y la alegría, y cómo

se detiene en hablar de sus carreras, juegos, canciones, saltos y danzas, de los cuales dice que la Antigüedad concedió la dirección a los dioses mismos: Apolo, las Musas, y Minerva; extiéndese en mil preceptos relativos a sus gimnasios; en la enseñanza de la gramática y la retórica se detiene muy poco, y la poesía no la ensalza ni recomienda sino por la música que la acompaña.

La idea de dulce severidad de Montaigne implica una concepción realmente moderna de la enseñanza, que considera la autonomía del aprendizaje del niño como un logro del maestro.

Otra aportación de Montaigne consistió en prevenir al alumno contra los conocimientos alejados de la razón y la lógica, y así lo expresó en el capítulo XXV de los *Ensayos*: «Debe el maestro acostumbrar al discípulo a pasar por el tamiz todas las ideas que le transmita y hacer de modo que su cabeza no dé albergue a nada por la simple autoridad y crédito». Enseñar a tener un espíritu crítico, una autonomía de pensamiento y una libertad de conciencia capaces de formar a un hombre realmente libre.

El rechazo de Montaigne a las enseñanzas que recibieron él y sus contemporáneos fue coherente con su idea de que gran parte de los conocimientos impartidos en la pedagogía clásica eran solo una pedantería inútil. Dijo, además, sobre los colegios de su tiempo: «Es una verdadera prisión de juventud cautiva. Se la corrompe castigándola antes de que esté corrompida». Él aprendió, protegido por el cariño y la indulgencia paterna, leyendo a los antiguos, dialogando activamente con ellos, y gracias también a la experiencia de los viajes, que realizaba con la misma ausencia de rumbo fijo y de duración determinada que su escritura. El resultado fue, posiblemente, el espíritu humanista más universal y cercano a cualquier hombre de cualquier siglo.

Podría decirse que la recomendación de viajar parece poco creíble cuando procede de una persona que se encierra en la torre de su castillo, para aislarse del mundo en la inmovilidad física de la reflexión y la escritura. Sin embargo, Montaigne no pudo cumplir al pie de la letra con su propósito, puesto que las circunstancias de la época —esa realidad inestable que describiera con tanto acierto— le obligaron a abandonar su retiro para cumplir con distintas misiones políticas.

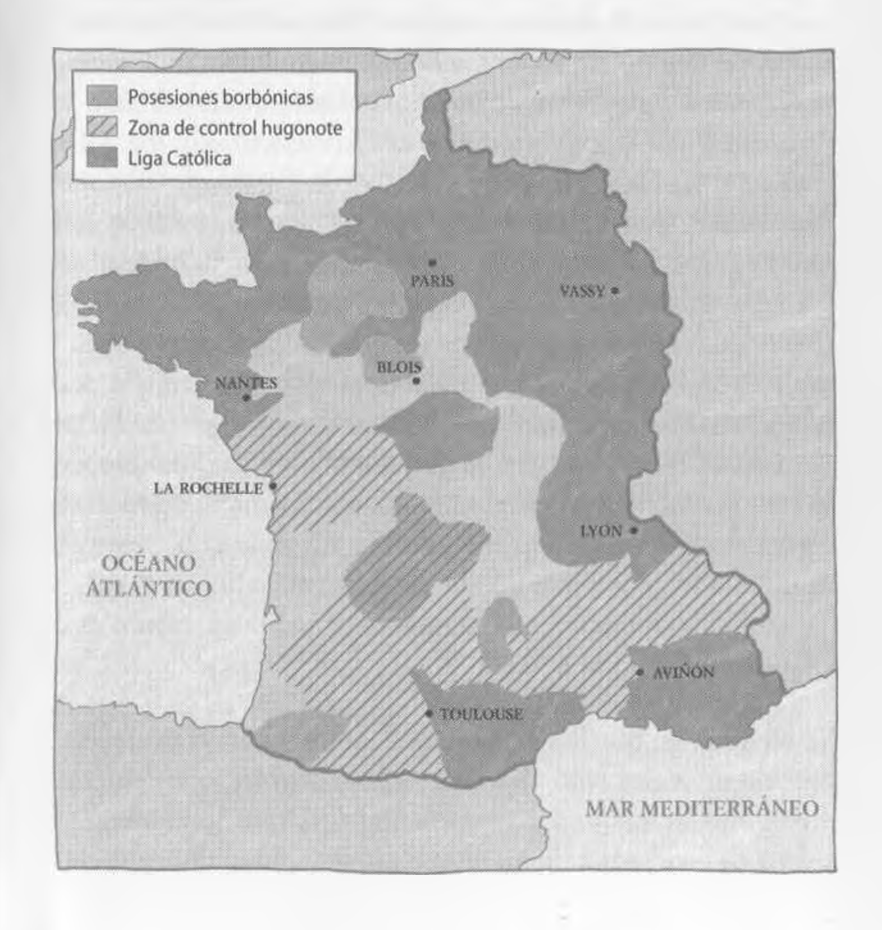
Entrada la década de 1570, Francia fue sacudida por los desórdenes y actos violentos de las guerras de religión, que enfrentaron a católicos contra hugonotes. Estos últimos recibieron tal nombre del rey Hugo, monarca francés del siglo XI de quien se decía que su espíritu estaba endemoniado. Fieles a la doctrina calvinista, creían en la predestinación —Dios tenía decidido de antemano quién accedería a la vida eterna y quién no lo haría— y practicaban una moral rigorista.

En la noche del 23 al 24 de agosto de 1572, los hugonotes de París fueron víctimas de la masacre de San Bartolomé (patrono del día entrante), saldada con tres mil muertes en la capital, aumentadas a más de diez mil tras los asaltos registrados en otras ciudades del país, durante los días posteriores. Montaigne, que siempre permaneció fiel a la Iglesia católica a pesar de su peculiar interpretación del dogma cristiano, sintió siempre repugnancia ante las persecuciones religiosas de su tiempo. Por ello, en su momento actuó como mediador entre los bandos enfrentados, tras cuya pugna religiosa se escondían distintos problemas sociales y, sobre todo, las luchas políticas de las grandes familias aristocráticas, ansiosas por hacerse con mayores parcelas de influencia en el gobierno del país.

Estos sucesos revelaron a Montaigne la corrupción de los «grandes hombres» en contacto con el poder, y la aspereza

CATÓLICOS CONTRA HUGONOTES

Montaigne vivió en una época aciaga para Francia, donde el innegable florecimiento cultural renacentista no llegó acompañado de una prosperidad económica o social. A partir de 1559, tras el fin de las guerras de Italia, el país vivió unas décadas azotado por continuas guerras de religión: ocho conflictos civiles desarrollados entre 1562 y 1598, en los que la mayor parte de la aristocracia francesa, aliada con la Iglesia católica, se enfrentó a los herejes hugonotes (calvinistas), fuertemente implantados en la incipiente burguesía urbana. Tales guerras estuvieron relacionadas con la debilidad del poder real, la ambición de las casas nobiliarias y los intereses que tenían en el conflicto algunas potencias extranjeras, como España e Inglaterra.



del mundo cortesano, en el que cada cual «se esfuerza únicamente por defender su causa, pero, incluso los mejores, con disimulo y mentira». No obstante, en 1574, a petición de la corte, se alistó en uno de los ejércitos católicos que luchaban contra los herejes calvinistas. Esta circunstancia no le impidió calificar la guerra en los peores términos:

> Monstruosa guerra: las otras actúan desde fuera, esta se deshace royéndose a sí misma con su propio veneno. [...] ¡Qué vergüenza! [...] Gusto de ver cuánta cobardía y pusilanimidad hay en la ambición, mediante cuánta abyección y servidumbre ha de alcanzar sus fines. Mas duéleme ver cómo naturalezas buenas y capaces de justicia se corrompen cada día actuando y mandando en esta confusión.

A pesar de esa militancia activa en la guerra, se sabe que Montaigne desempeñó importantes negociaciones de paz entre el duque Enrique de Guisa, paladín del bando católico, y el rey Enrique III de Navarra, de religión protestante, a quien los hugonotes aspiraban a ver convertido en monarca de Francia (y así ocurrió finalmente: en febrero de 1594, dos años después de la muerte de Montaigne, Enrique de Navarra accedió al trono francés con el nombre de Enrique IV, previa conversión al catolicismo, iniciando así la pacificación del país).

Entre la soledad y la vida pública

Se observa así que la decisión de Montaigne de retirarse del mundo no había sido absoluta ni irrevocable. Simplemente abandonó su cargo y su ocupación fija, que le mantenían sujeto a la sociedad de manera constante, pero continuó in-

terviniendo activamente en los asuntos de su época, cuando la enjundia de estos requería de su participación, ya que su lealtad y voluntad de servir a su monarca y a su país fueron valores para él inquebrantables.

Ahora bien, en esos regresos a la vida pública siempre evitó las tentaciones de la ambición y la pasión. Hay que tener en cuenta que sus circunstancias personales y familiares favorecían su implicación en el conflicto: además de su condición social y de los cargos antes ocupados, era católico y súbdito leal del rey Enrique III, pero vivía en una región protestante, gobernada por Enrique de Navarra (el futuro Enrique IV de Francia), e incluso en su familia tenía miembros en los dos bandos religiosos. Por todo ello, no le fue posible distanciarse en ningún sentido de las guerras civiles.

En sus puntuales vueltas a la vida «activa» influyó también otro factor: como explicó con sinceridad en los *Ensayos*, comprobó con sorpresa que su retiro no resultaba tan enriquecedor para el desarrollo de su obra y de su persona como él había soñado. Su espíritu, abandonado al ocio absoluto y a la dedicación a sí mismo, no producía sino «quimeras y monstruos extraños y desordenados», a la manera de un caballo desbocado. Como, además, no le quedaba tan poco tiempo de vida ni tan pocas fuerzas como él había imaginado, en realidad con el retiro de su cargo se abrió para él un período igualmente activo, en el que combinó la escritura de los *Ensayos*, en los que ciertamente se volcó cada vez más, con viajes y frecuentes intervenciones políticas.

Capítulo 3

VIVIR DE ACUERDO CON LA NATURALEZA

Para Montaigne, el ser humano es un elemento de la naturaleza y, como tal, debe ser respetado sea cual sea su idiosincrasia. Además, en el conocimiento y en la capacidad de adaptación de cada persona a su propia naturaleza estriba no solo el mayor acercamiento posible a la verdad, sino también la manera más sabia de vivir.

Tras una década de retiro con la intención de dedicarse a la vida contemplativa, Montaigne entendió que la dedicación a la dirección de su hacienda no solo no le producía placer, sino que tampoco le dejaba vivir con tranquilidad: «Las molestias ordinarias nunca son leves. Son continuas e irreparables, en especial cuando surgen de los miembros de la casa». Así pues, los avatares del trato familiar —la muerte de cinco de los seis hijos habidos de su matrimonio fue un duro golpe— y la gestión de su dominio lo absorbían e inquietaban tanto como antes lo había hecho su puesto en el tribunal del Parlamento de Burdeos. El matrimonio y la vida doméstica le resultaban monótonos e incluso molestos: «El matrimonio tiene a su favor la utilidad, la justicia, el honor y la constancia: un placer aburrido, pero uniforme», se lee en sus *Ensayos*. E incluso: «Hay pocas [mujeres] cuya salud no mejore en la viudez, y la salud es una cualidad que no puede mentir». Su hacienda funcionaba bien, todo estaba organizado y en orden, y no requería de su presencia y control constantes.

Si para Montaigne la vida era movimiento y su aprendizaje no podía hacerse solo a través de los libros, es fácil comprender la importancia que para él tenían los viajes en la formación de su espíritu, por proveerle de un verdadero contacto con la realidad estudiada, la vida humana en cualquiera de sus manifestaciones. Y en esos momentos en que sentía el hastío de la vida doméstica, se planteó que tal vez había precipitado su decisión cuando optó por jubilarse e iniciar la preparación anímica e intelectual para la muerte antes de tiempo; ahora se encontraba más lúcido y desde luego con ganas de vivir. Por otra parte, pocos años atrás había empezado a sufrir cólicos nefríticos que no remitían a pesar de que siguió varias curas en estaciones termales del sur de Francia. Y el hecho de que esta dolencia hubiera sido la causante de la muerte de su padre acentuó su preocupación, e influyó sin duda en la decisión de intentar aliviarla mediante otros tratamientos termales en lugares de prestigio como Plombières, en Francia, o Lucques, en Italia. Así pues, en 1580 emprendió un viaje que duraría casi dos años y del que dejaría constancia en su obra *Diario de viaje a Italia, por Suiza y Alemania*. Sus experiencias con otras sociedades y visiones del mundo serían para Montaigne verdaderas pruebas de laboratorio en la investigación sobre la verdad humana a la que dedicó su vida.

Es preciso tener en cuenta que el mismo año del inicio de su periplo se publicaron en Burdeos los dos primeros tomos de sus *Ensayos*, en una edición que él mismo había revisado y costeado. Una vez cumplido su objetivo, Montaigne, inquieto por naturaleza, sintió la necesidad de cambiar de aires: «No veo nada, ni siquiera en sueños ni con el deseo, donde pueda detenerme. Solo me satisface la variedad».

Otro hecho contribuyó a ponerle en marcha, concretamente hacia París: el rey de Francia, Enrique III, había declarado su intención de asediar La Fère, una plaza fuerte que estaba en posesión de las fuerzas protestantes. Montaigne, en su condición de «gentilhombre ordinario de la cámara del rey», se sintió llamado a apoyarle.

> A quienes me preguntan la razón de mis viajes les contesto que sé bien de qué huyo pero ignoro lo que busco.
>
> *Ensayos*

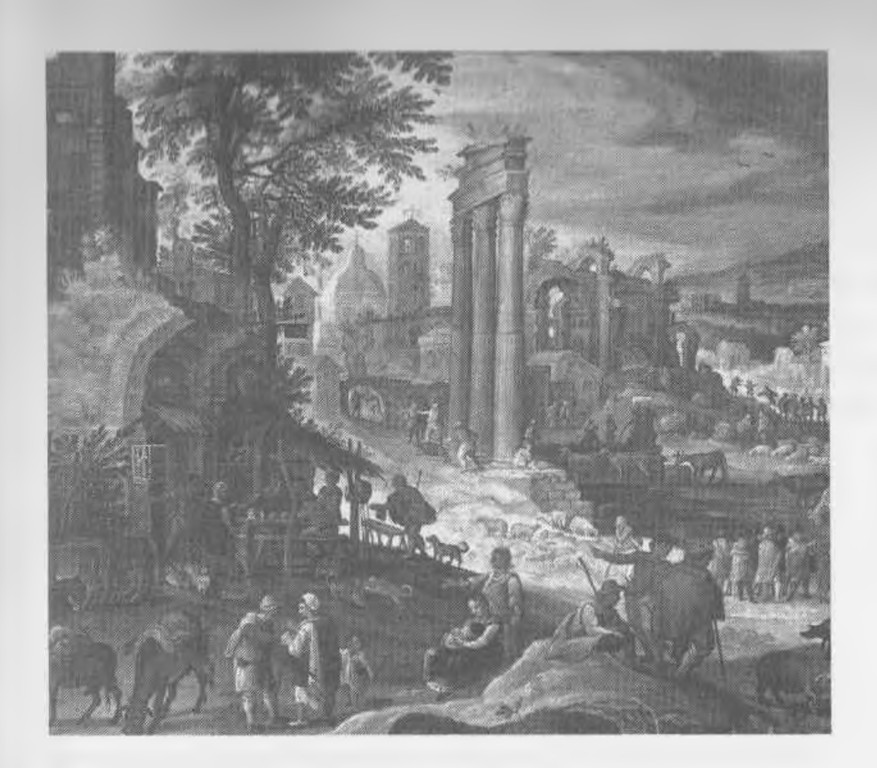
Así, el 22 de junio de 1580, tras confiar a su esposa la administración de sus bienes, se alejó de su refugio en la torre del castillo de Montaigne para dirigirse, en primer lugar, a cumplir con su deber: ofreció al rey un ejemplar de sus *Ensayos* y, a continuación, se alistó en su Ejército. Tras un mes de lucha cayó muerto en combate un buen amigo suyo y estrecho colaborador del monarca, Philibert de Gramont. Una vez terminadas sus exequias, sin esperar a la victoria que ya se preveía como inminente, Montaigne se puso en marcha hacia Plombières, y después hacia Roma, a través de Alemania, Austria y Suiza. Le acompañaban en su travesía su hermano pequeño, su cuñado y otros dos jóvenes nobles, todos ellos de unos veinte años, así como los sirvientes de cada uno de ellos. El hecho de que viajara en compañía le obligó a mantenerse la mayoría de las veces dentro del rumbo que habían acordado, y cuyo desarrollo fue narrado en el ya citado diario de viaje, en el que Montaigne se expresó en tono ligero, desenfadado y ameno acerca de su paso por Venecia, Padua, Ferrara, Florencia o Roma.

Además de sus observaciones de todo tipo sobre los lugares visitados, las páginas del diario relatan minuciosamente la evolución del estado de salud de Montaigne y, en consecuencia, los avatares de las piedras de sus riñones, así como

los detalles de sus curas: cuántas aguas calientes, tibias o frías, tomadas como bebida, en baños o en duchas, había recibido, qué efectos produjo cada remedio... La lectura resulta placentera, ya que el autor se permitió desplegar en esta pequeña obra toda su alegría de vivir, ingenio, ironía y capacidad de observación. Pese a las fatigas del viaje y a la recurrencia de sus crisis renales, Montaigne mostró en este diario una fuerte constitución física (resistía bien las largas cabalgatas y prefería viajar a lomos de un caballo que en cualquier otro medio de transporte de la época). También dio pruebas de su espíritu alegre y optimista, en ocasiones más juvenil que el de sus acompañantes a pesar de la diferencia de edad.

Un escritor de vocación cosmopolita

Montaigne disfrutaba de todas las novedades, en especial de la buena mesa, del contacto con los habitantes de cada lugar y de la observación de sus costumbres. Su manera de viajar muestra así a un hombre original en su época (el contraste con sus acompañantes resulta a este respecto muy ilustrativo), que no se sentía particularmente atraído por los destinos de renombre, como los lugares más conocidos de Roma, ni siquiera excesivamente por las ruinas o las obras de arte en sí. No buscaba reconocer *in situ* lo que ya conocía por los libros o los testimonios de otros, sino que quería observar y experimentar detalles de orden antropológico. Buscaba la novedad, lo sorprendente, las formas de vida distintas a las que ya conocía y que no consideraba mejores ni peores: «Las costumbres de países extranjeros me producen placer solo por su diversidad. Cada costumbre tiene su razón de ser». Observó, por ejemplo,



UN VIAJE AL INTERIOR DEL SER HUMANO

Entre 1580 y 1582, Montaigne visitó las principales ciudades de la mitad norte de Italia, incluida Roma. Al pensador francés no le deslumbraron los vestigios materiales de la cultura latina (como las ruinas del foro, plasmadas en la imagen superior por un pintor anónimo del siglo XVI), pues se sintió mucho más atraído por las costumbres e idiosincrasia de los habitantes de los países que recorrió en su travesía (Alemania, Austria, Suiza y la propia Italia). Su intención última era compilar el mayor conocimiento posible acerca de la naturaleza humana, que nunca dejó de parecerle un misterio apasionante, además de asunto recurrente de sus escritos. El resultado material fue una magnífica guía de viaje, rica en detalles sobre los aspectos más diversos de tales naciones; el fruto espiritual, la convicción de que los pueblos se sienten inclinados a considerar los usos propios como justos y correctos, en detrimento de la consideración que les merecen los hábitos ajenos.

los medios de calentarse en invierno y diversas máquinas que atraían su atención; las costumbres de algunos campesinos o de las cortesanas; las diferencias de calidad y precios entre las hospederías de los distintos países; la suntuosidad de las ceremonias religiosas del Vaticano, que «parecen ser más magníficas que devotas», o la falsedad de la reputación de belleza de que disfrutaban las mujeres romanas: «aquí, como en París, la belleza más singular se encuentra en manos de las que la ponen en venta». En Padua visitó las escuelas de esgrima, de baile y de equitación. Encontró allí a más de cien jóvenes franceses, algo que no consideró positivo para ellos, «puesto que la sociedad de nacionalidad francesa les permite mantener las costumbres y la lengua que ya poseen y les impide que adquieran conocimientos extranjeros». Esta afirmación es una buena muestra del espíritu de Montaigne en lo referente no solo a la educación sino también a la percepción del mundo.

Nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones; lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a su costumbre.

Ensayos

Hasta llegar a Roma era su secretario quien iba tomando nota de todo cuanto sucedía en el viaje. Gracias a la escritura de este ayudante, el lector puede disfrutar de una perspectiva ligeramente distinta a la expuesta en los *Ensayos*, y ver a Montaigne en acción con sus reacciones espontáneas, su conversación y abundantes muestras de su curiosidad religiosa y de costumbres diversas.

Tal y como expresó Montaigne en los *Ensayos*, el viaje es una lección práctica de vida para el hombre. El deseo de saber que el autor sintió toda su vida se tradujo durante su travesía por Italia en deseo de comprender al otro, así como de practicar el aprendizaje de la diferencia. Al llegar

a Roma, tras despedir al criado que hacía de escribiente, él mismo recogió el relevo «de esta bonita labor», como escribió al principio de la segunda parte del relato. Desde ese momento, el tono irónico y jocoso se hace evidente en gran parte del *Diario*. Un detalle ilustra este espíritu lúdico-iniciático que tanto le complacía: mientras estuvo en tierras italianas, redactó en italiano, no siempre demasiado correcto; después, en francés. Al acercarse al final, el texto se va transformando, en buena medida, en el diario de un enfermo atento sobre todo a los efectos de las aguas en sus cólicos; para Montaigne, unas instantáneas tan pertinentes para el autorretrato continuo y sincero que quería llevar a cabo como cualquiera de sus ideas u observaciones.

Son muchos los escritores franceses de esa época (Rabelais, Du Bellay, Magny...) que compartieron con los lectores sus impresiones de viaje por Italia, el más atractivo de los destinos para cualquier amante de la cultura clásica. La mayoría de ellos mostró una concepción del viaje muy diferente a la de Montaigne: subrayaron, sobre todo, los problemas y deficiencias que habían contemplado en los lugares visitados, expresando además una fuerte nostalgia por su país de origen, sentimiento que no se aprecia en las líneas escritas por Montaigne.

El *Diario de viaje a Italia, por Suiza y Alemania* no tiene sin duda el valor filosófico o incluso literario que se reconoce en los *Ensayos*; de hecho, Montaigne no consideró siquiera su publicación, que tuvo lugar pocos años después de encontrarse el manuscrito, casi a finales del siglo XVIII, en 1774. Sin embargo, resulta ser un ameno relato de viajes que muestra cómo eran aquellos países a finales del siglo XVI, captados por una mirada lúcida, observadora, crítica y divertida, y que además resulta muy enriquecedor para el lector de los *Ensayos*, por presentar a Michel de Montaigne en

cada instante, hasta en las pequeñeces y peripecias que experimenta cualquier viajero, y durante un largo período de tiempo, de lo que se obtienen datos enormemente ilustrativos acerca de la personalidad y las ideas del protagonista; lo cual, no debe olvidarse, constituye el objeto de la escritura de los *Ensayos*.

MONTAIGNE Y EL BUEN SALVAJE

La afición al viaje como vivencia y vehículo del conocimiento demostrada por Montaigne se hizo también visible en su afición por las crónicas de las travesías ultramarinas y empresas de colonización que se estaban realizando en su tiempo, principalmente a cargo de la corona española, la cual contaba ya, a finales del siglo XVI, con un gran y consolidado imperio en el continente americano.

Tales crónicas enriquecieron al pensador francés con abundante información antropológica y geográfica. Y más allá de su aportación documental, esta literatura despertó o favoreció el desarrollo de ideas importantes en la época. Por ejemplo, el principio de tolerancia, consecuencia del contacto con otros grupos humanos, al introducirse la relatividad de las normas políticas y morales gracias al conocimiento de las costumbres de pueblos extranjeros. O la caída de la autoridad de los antiguos, ante la evidencia de sus errores o de su ignorancia geográfica. A partir de 1580, Montaigne se convirtió en un asiduo lector de este tipo de literatura, en especial de obras que hablaban de pueblos de América del Sur y de Oriente. La inclusión de abundantes anotaciones en las correcciones a los *Ensayos*, para su edición de 1589, llegó a producir en ocasiones una escritura precipitada, abigarrada y caótica, distinta a su habitual prosa serena, exa-

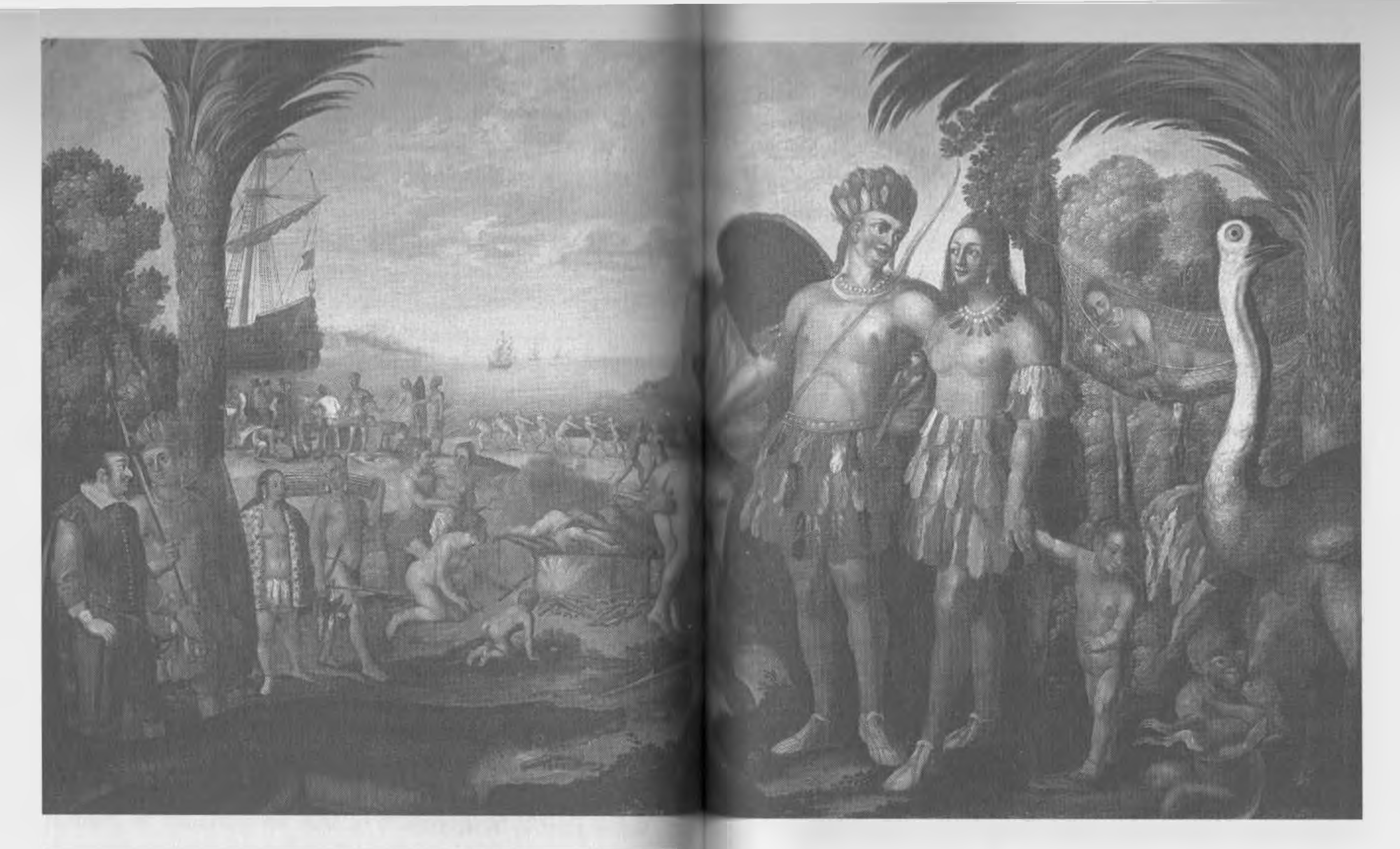
gerada en su afán de mostrar innumerables ejemplos de la diversidad humana.

Las bondades del caníbal

Existe un tema en particular que llamó la atención de Montaigne en los relatos de viaje: el del «buen salvaje», el nativo de América del Norte o del Sur, de África o las islas del Pacífico, no afectado aún por el influjo de la civilización europea. Los escritores viajeros lo describen viviendo una vida inocente, sin necesidades, satisfecho, lo que es un recordatorio de que el hombre puede vivir en paz con tal de que se deje guiar por la naturaleza. Para un humanista del siglo XVI conocedor de la literatura antigua, este descubrimiento, desde luego más idealista que realista, podía llevarle a identificar esos pueblos exóticos con la edad de oro cantada por antiguos poetas, como Hesíodo; por otra parte, desde el prisma cristiano, en el buen salvaje se distingue al garante del libre arbitrio y de la moralidad natural que mantuvo el hombre a pesar de su caída original. Gracias a la experiencia de los grandes viajeros, en el siglo XVI se llegó a creer que ese viejo sueño de la humanidad, el paraíso de la inocencia, no era una simple fábula.

En un conocido ensayo dedicado a los caníbales, Montaigne se posicionó claramente al respecto de la dignidad de aquel pueblo indígena:

> Me parece [...] que nada hay en esta nación que sea bárbaro y salvaje [...], sino que cada cual llama «barbarie» a aquello a lo que no está acostumbrado. Lo cierto es que no tenemos otro punto de mira para la verdad y para la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y los usos del país donde nos encontramos.



LA FELICIDAD DEL SALVAJE

La figura del buen salvaje fue uno de los temas recurrentes en el pensamiento europeo de la Edad Moderna. Apareció como tal en la España del siglo XV, debido al contacto con los indígenas americanos, y está presente en la obra de Montaigne, quien conocía las fuentes españolas. La principal característica del buen salvaje consistía en su estrecha relación con la naturaleza, tanto de dependencia, a falta de industrias sofisticadas, como de sabiduría práctica, pues la carencia anterior se compensaba con una mentalidad serena, la generosidad de unas costumbres fraternales y un ánimo de complacencia ante la propia condición. Sobre estas líneas, *América* (1650), una visión idealizada de los nativos americanos debida al pintor francés Charles Le Brun.

El escepticismo de Montaigne con respecto a la posibilidad de alcanzar una verdad única destruyó la noción de barbarie, al tiempo que sirvió para criticar las pretendidas bondades de la civilización. Así, el pensador francés defendió numerosos aspectos de la vida y costumbres de los caníbales: su conducta honorable en las guerras, su instinto moral, su sobriedad, su organización patriarcal, su poesía... Incluso parecía no indignarle el hecho de que se comieran a sus muertos, pues supo percatarse de que se trataba de una forma de culto (que a él personalmente no le gustaba, desde luego), y añade que más bárbaro es matar a hombres vivos, en clara alusión a la pena de muerte y la tortura en Europa. Desde esta perspectiva positiva, la barbarie de los caníbales consistiría en estar libre de las preocupaciones debidas al espíritu y al arte humanos, y vivir una felicidad tranquila en comunión con una naturaleza próxima.

Montaigne desembocó así en el tema de la naturaleza: «No hay razón para que el arte se ponga medallas frente a nuestra gran y poderosa madre naturaleza». Y añadió que el ser humano la asfixiaba, recargando su belleza y la riqueza de sus obras con nuestros inventos. Más adelante ilustró de nuevo esta idea de una manera análoga, acusando a las colonias españolas del Nuevo Mundo de haber envenenado a los pueblos primitivos mediante la inoculación de la barbarie europea.

Así pues, Montaigne participó de la inversión del valor de las nociones de «civilización» y de «barbarie» que algunos defendieron en su época. Pero, al igual que hizo con el resto de sus opiniones, no basó esta idea solo en sus lecturas o en el criterio de otros, sino también en su experiencia personal. Aparte de su contacto con tres indígenas americanos en Ruán, donde fue testigo de la reacción de asombro y estupor de estos ante las costumbres europeas, induda-

blemente su trabajo de tantos años como jurista le ayudó a desarrollar esa capacidad de relativizar los juicios sobre los comportamientos humanos, ya que pudo constatar hasta qué punto unos mismos hechos eran susceptibles de ser interpretados de formas variadas e incluso contradictorias entre sí. Además, su puesto en el Parlamento de Burdeos le dio también la ocasión de constatar la crueldad con que se ejercía a veces la justicia en su época, pues en ocasiones los tribunales (y más aún el público) parecían regodearse en el sufrimiento infligido al acusado, torturándole antes de ejecutarlo. Esta idea, que expresó Montaigne sin temor a las posibles reacciones de muchos de sus lectores, estaba plenamente de acuerdo con su pensamiento: cualquier hombre, sea como sea y viva donde viva, tiene derecho a existir y a llevar una vida acorde con su naturaleza y con las costumbres de su sociedad.

Esta actitud de apertura al mundo y a todos los seres vivos, a la naturaleza infinita en sus posibles formas, hizo que, para Montaigne, el espectáculo del mundo fuera inmenso. Por ejemplo, aunque la invención de la artillería o la imprenta parecían un milagro en Occidente, en China las tenían otros hombres mil años antes. «Si viéramos el mundo en la misma medida en que no lo vemos, percibiríamos, probablemente, una perpetua multiplicación y vicisitud de formas.»

Frente a la autenticidad de las personas en contacto con la naturaleza, Montaigne hace abundantes alusiones a la hipocresía que impera en el mundo y, más concretamente, en la sociedad europea del siglo XVI. «Disimulo», «engaño», «mentira» o «máscara» son términos frecuentes que utilizaba para desarrollar —a pinceladas, según su método— el tema del teatro del mundo: el mundo es un teatro en el que las personas interpretan sus papeles hasta que la muerte las

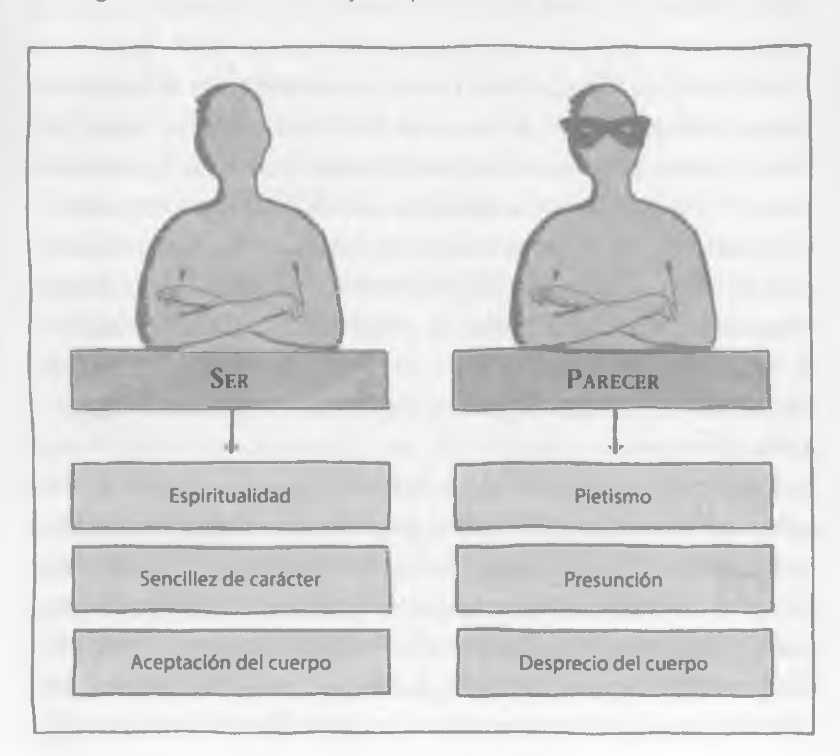
expulsa de escena. Como muchos de sus contemporáneos, el pensador gascón insiste en el efecto de ilusión de este teatro. Más por debilidad que por maldad, la mayoría de los hombres se presta a este juego de simulación, adoptando uno o varios papeles y dejando que prime la apariencia sobre la esencia. Y los poderosos de la política o de la religión se aprovechan de esa ceguera general para su propio beneficio. Montaigne amplió y varió este lugar común para enfocar un aspecto de la realidad contemporánea, a la que la antítesis tradicional entre el ser y el parecer se aplica más que a cualquier otro momento de la historia: los conflictos civiles, no siempre exclusivamente religiosos, incitan al disimulo y el fingimiento. El mundo al que acusa Montaigne es un laberinto en el que circulan libremente las falsas apariencias. La hipocresía no es un secreto:

> [...] nueva virtud del fingimiento y el disimulo, que ahora goza de tanto crédito, la odio a muerte y, entre todos los vicios, no veo otro que pruebe tanta cobardía y bajeza de ánimo. Disfrazarse y esconderse tras una máscara es una actitud cobarde y servil, y lo es no osar mostrarse tal y como uno es. Los hombres de hoy se instruyen así en la perfidia; habituados a manifestar falsas palabras, las traicionan sin escrúpulo.

A la comedia general del mundo, Montaigne no pudo oponer la Verdad, que no poseía ni creía poder poseer desde su humilde condición de hombre. Pero ello no le hizo cejar en su búsqueda de verdades pequeñas, parciales, por lo que su rechazo del fingimiento resultó absoluto. Tanto en su vida como en su escritura (que cada vez se fusionarían más), trató siempre de preservar un espacio y tiempo propios para poder ajustar su mirada, reflexionar sobre lo

SER Y PARECER: EL JUEGO DE LA HIPOCRESÍA

Por mucho que Montaigne se manifestara como creyente, nunca dejó de criticar a quienes entendían la religión como un simple ritual exterior, carente de espiritualidad, destinado a procurar un bien tan mundano como la buena consideración social. Esas personas, sin embargo, solían ser las que con mayor energía insistían en la necesidad de combatir a quienes no compartían su visión de la divinidad. Tampoco tuvo reparos en criticar las malas intenciones de quienes creían que con sus plegarias iban a obtener riquezas, triunfos y otros favores en detrimento de terceros (así hizo en su escrito «Las oraciones»). Parecer cristiano no era serlo, y fingirlo era una forma de petulancia odiada por el pensador gascón, quien extendía su descontento a todos los demás géneros de la presunción, entre ellos la pedantería de quienes pretendían ser más sabios que los demás, y también a quienes despreciaban el cuerpo y sus funciones fisiológicas como inferiores y despreciables, entre ellas el sexo.



visto con total sinceridad y presentar al lector, mediante el lenguaje, también fragmentario e imperfecto, su visión del mundo en ese instante.

EL CONCEPTO DE NATURALEZA EN MONTAIGNE

De todo lo anterior cabe preguntarse: ¿qué entendía Montaigne por «naturaleza»? En su prosa, tal concepto parece englobar no solo las posibles definiciones de las ciencias naturales, sino también las culturas y comportamientos humanos y todo cuanto existe en el universo. De hecho, los aspectos materiales y sensibles del mundo natural no parecían importarle mucho: los paisajes que aparecen en su *Diario* son ante todo sobrias descripciones de sitios urbanos, y él mismo confesó no ser consciente de las fases de la luna o del cambio de las estaciones. La naturaleza solo existía en su visión interior. Como señaló el estudioso Hugo Friedrich, para Montaigne la naturaleza era el Todo que engloba el conjunto de las cosas singulares, la cuna de todas las disonancias, transformaciones y desórdenes. Y su relación con el hombre es cercana, responde a la alegoría de la madre naturaleza. Montaigne la veneraba por su inmensidad y enorme diversidad, y él se sabía un punto insignificante en su seno, aunque al mismo tiempo se sentía acogido y protegido en él.

La naturaleza no es solo exterior al hombre; también está en él: es la fuerza que organiza la individualidad. Justamente, el desarrollo de la autonomía individual es la forma que tiene el hombre de entrar en contacto con la naturaleza, pues supone aceptar lo que ella le ha dado: «Así como nos ha provisto de pies para caminar, nos ha provisto de prudencia para guiarnos en la vida», escribió Montaigne. Es

evidente que este lazo afectivo con la naturaleza no tenía un origen cristiano. Para el cristianismo, la naturaleza es un ente creado, radicalmente separado de su creador, Dios. Pero Montaigne no parecía creer en esta separación. Se diría más bien que, en sus textos, el término «naturaleza» sustituía en ocasiones al de «Dios» que podría emplear un escritor cristiano. En consecuencia, vivir según la naturaleza, que para los cristianos no es positivo (como se lee en san Agustín o santo Tomás), sí lo era para el pensador francés, que se acercaba más en este punto al pensamiento de Sócrates y de algunas interpretaciones metafísicas de la Antigüedad clásica, como Lucrecio y los estoicos, quienes la veían como una forma de la razón divina organizadora, que une a todos los seres en la infinita cadena de la causalidad y la finalidad, una visión que reaparecería en la literatura francesa e italiana del Renacimiento. Tanto si la naturaleza es considerada una causalidad universal dotada de finalidad, como si es imaginada como la madre fecunda y generosa, a veces aparece subordinada y otras identificada con la providencia divina. Así, en lo relacionado con el hombre, es el instinto infalible del bien.

Dejemos que la naturaleza actúe a su aire; ella conoce su oficio mejor que nosotros.

Ensayos

Según su método, Montaigne recogió algunos aspectos de esas visiones tradicionales de la naturaleza y omitió otros: no hablaba de una finalidad concreta ni de una causalidad o una razón de la naturaleza, pues solo le interesaban sus relaciones de madre generosa con los hombres, perspectiva que le acercaba a la interpretación de Lucrecio.

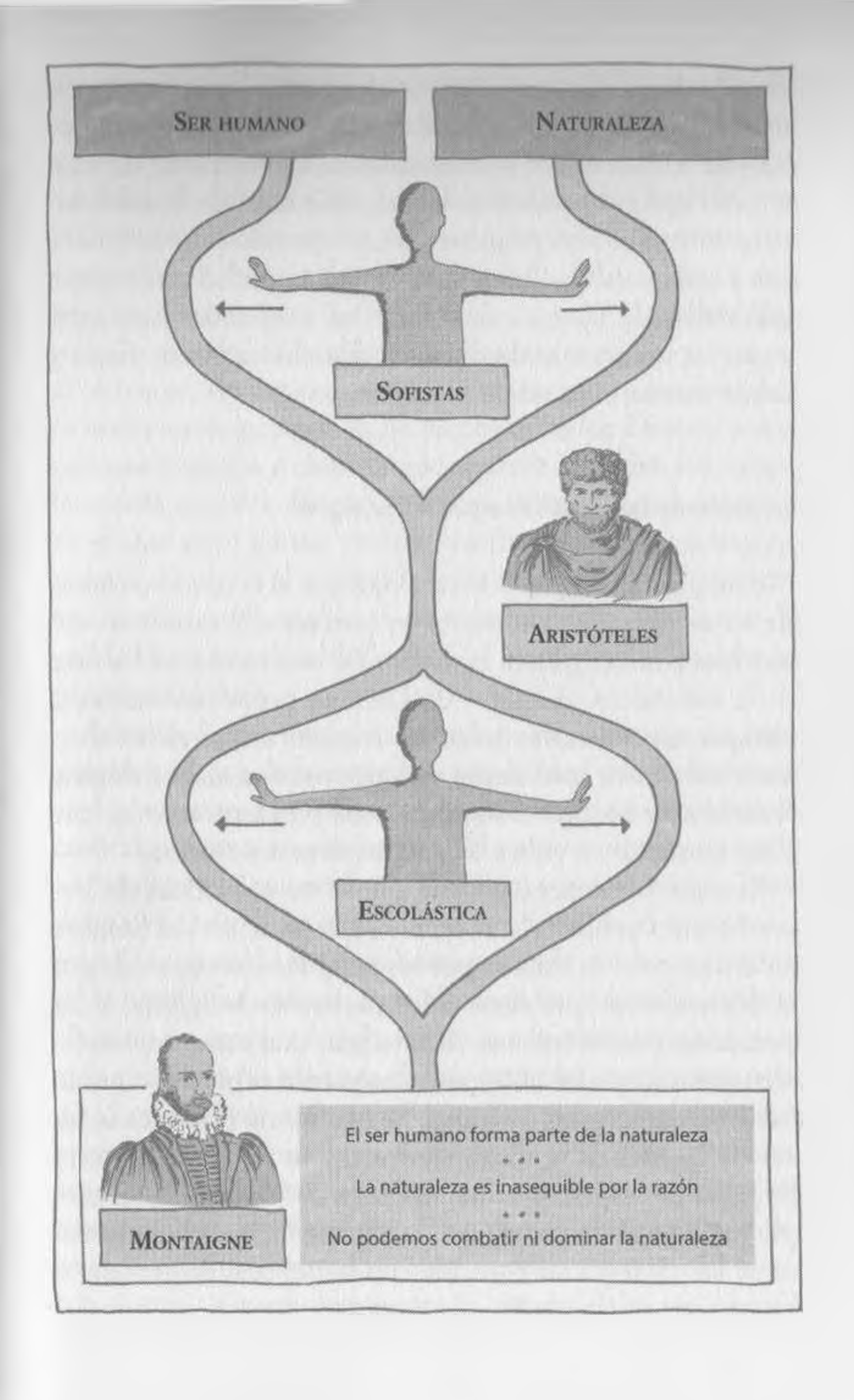
Montaigne también opuso la naturaleza al «arte» o artificio humanos, y la amplió hasta hacer de ella una totalidad que englobaba todo lo que somos antes de plegarnos a la

ENTRE LA TIERRA Y EL CIELO

En la antigua filosofía griega, el término naturaleza (*physis*) hacía referencia a los entes que aparecen ante la percepción humana, sometidos todos ellos al devenir (un proceso de nacimiento y destrucción). Ese devenir —cómo y por qué se producía— constituyó desde entonces uno de los objetos de estudio de la filosofía. Los sofistas (siglo v a.C.) distinguieron claramente entre la naturaleza, regida por leyes universales y necesarias, y la convención, que integraban las costumbres y leyes creadas por los hombres en sociedad. Aristóteles intentó armonizar esta dicotomía al afirmar que el ser humano es social por naturaleza, la cual, en términos generales, era un sistema de causas y efectos determinado por una norma racional, cuya organización y finalidad podía ser entendida por la mente humana. Esta disposición racional fue interpretada como inteligencia divina por la filosofía escolástica de la Edad Media; sin embargo, debido a sus lazos de dependencia con el cristianismo, los escolásticos consideraron que la naturaleza (y con ella, el cuerpo humano), en tanto que material, tenía un rango inferior al alma.

El retorno a la materia

Con el Renacimiento, la naturaleza fue idealizada de nuevo como ejemplo de la armonía y el poder de la inteligencia divina. Montaigne no vio al ser humano como la cúspide de esa obra trascendente, sino como una parte más de ella, en igualdad de dignidad que otras, de modo que la razón no sería un don ajeno a ella, sino una más de las capacidades naturales del hombre, ligada a su materialidad. Esta actitud supuso igualmente una reivindicación de la dignidad del cuerpo, que es el vehículo humano de relación con su entorno natural. Ahora bien, el pensador francés, llevado de su escepticismo, rechazó la aspiración humanista a conocer en profundidad los entresijos de la dinámica que animaba la naturaleza, y aún más la aspiración a dominarla; de este modo, el mundo quedó sumido en un misterio de raigambre poética. Cabe pensar, aunque no lo diga explícitamente, que desde su creencia en el Dios cristiano, dejaba a este el espacio del control (lejano y oculto para el hombre) de lo desconocido.


SER HUMANO
NATURALEZA
SOFISTAS
ARISTÓTELES
ESCOLÁSTICA
MONTAIGNE
El ser humano forma parte de la naturaleza
* * *
La naturaleza es inasequible por la razón
* * *
No podemos combatir ni dominar la naturaleza

escuela de la voluntad. Bajo su dirección —suave y ligera, dijo, siguiendo a Séneca o a Rabelais— se podía llegar más lejos de lo concebible por las ideas de Cicerón o de Séneca; no solo hasta el honor o la virtud, sino también hasta la locura, la ilusión o las pequeñas faltas o pecados que caracterizan a cada persona. En el seno de esta totalidad indiferente, que desborda las estimaciones y las voluntades humanas, y que es oscura e indescifrable, que abraza desde fuera y desde dentro, él se sentía protegido.

La naturaleza humana según Montaigne

Montaigne repitió hasta la saciedad que el verdadero objeto de su estudio era el hombre; en concreto, él mismo, como una muestra del género humano. De este modo, ya hablase de la naturaleza, del ser o de Dios, su propósito estribaba siempre en utilizarlos para caracterizar mejor al hombre. Esos elementos son, desde esta perspectiva antropológica, fuerzas ante las que el hombre debe plegarse, ante las que debe construir su vida y, así, construirse a sí mismo.

Recogió Montaigne en este punto no solo ideas de Lucrecio, sino también la cuestión de la posición del hombre en el universo, ya tratada por los antiguos y recuperada por el cristianismo (que sigue a los padres de la Iglesia) y los pensadores renacentistas. Montaigne, una vez más, fundió elementos de todos ellos para finalmente exponer su visión personal, si bien no en forma de una teoría filosófica al nivel de los demás autores, sino a través de comentarios y reflexiones dispersos entre sus páginas, siguiendo su propio método de escritura. Así, la idea de humanidad presente en los *Ensayos* no coincide con la del mundo romano o humanista, que se ceñía a la dignidad esencial del hombre

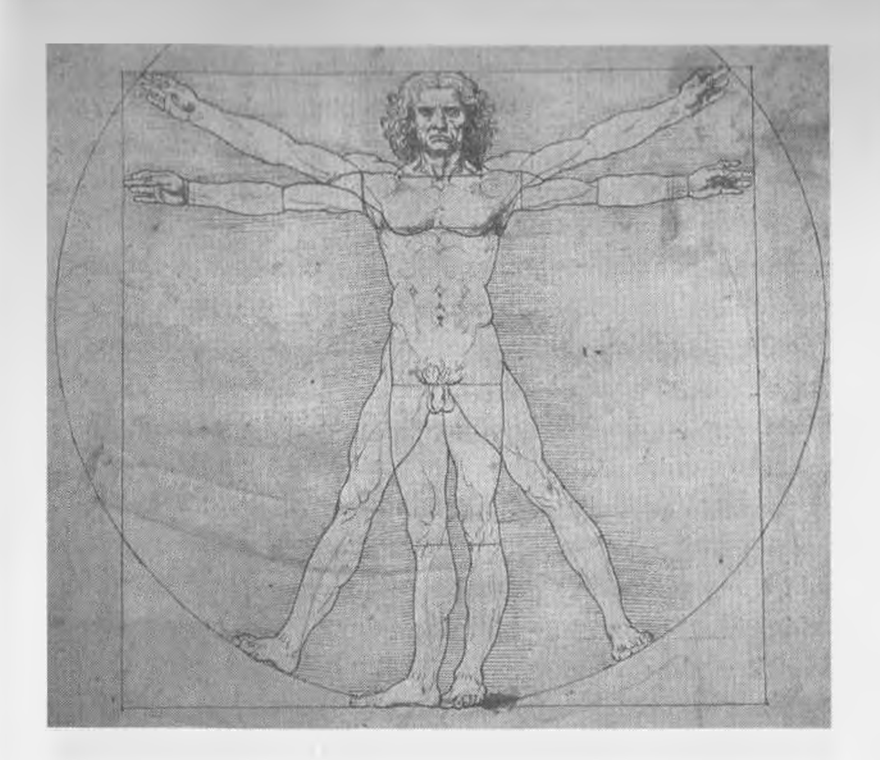
en aras de su educación; tampoco respondió la concepción del hombre de Montaigne a la platónica, que consideraba que, de todos los seres emanados, el hombre era el último eslabón, el elemento que restablecía la comunicación con la fuente de la emanación, el Uno primordial. Y menos aún compartía el francés la visión cristiana del hombre como coronación terrestre de la Creación, a quien se subordina todo lo creado. El hombre de Montaigne es un punto en el universo, sin esperanza de que el destino ni la divinidad se interesen nunca por él. Se reconoce en los *Ensayos* a una criatura limitada y confusa que aparece en todas sus singularidades morales, físicas, políticas, íntimas, en el universo en el que vive: patria, estado, continente, tierra, animales, plantas. No es ya el centro de todo ello, sino que se encuentra sumido en la multitud de cuanto existe, ignorante de qué le distingue de todo lo demás, torpe pero tranquilo en su insignificancia.

Además de esa falta de definición que deja espacio para describir rasgos de la extrema complejidad del ser humano, en Montaigne se percibe otra pincelada de modernidad: la esencia humana no estriba para él en la caracterización de un hombre por su condición social, ni siquiera moral. Tampoco depende de lo que un hombre haga de sí mismo. La esencia humana la tiene un hombre desde que nace del seno de la madre naturaleza. Para el pensador, nada distingue el alma de un emperador de la de un zapatero; de ahí que la vida de César no sea para él más ejemplar que la suya propia. Los *Ensayos* insisten en recordar al hombre que debe aprender a ser humilde: «Con todo, podemos muy bien montarnos sobre zancos, pues aun sobre zancos hemos de andar con nuestras piernas. Y en el más elevado trono del mundo, estamos sentados sobre nuestro trasero». El hombre es una criatura desamparada que no debe ser juzgada

de manera negativa con motivo de su condición natural; solo cabe observarla y aceptarla tal y como es. Y, para estudiarla, el mejor modelo que uno puede escoger es desde luego uno mismo, ya que es al que mejor puede seguir momento a momento y así llegar a conocer. Desde esas perspectivas cambiantes trataba Montaigne de conocer el misterio humano.

Naturaleza y razón

Dada entonces esta pertenencia del hombre a la naturaleza, y puesto que es la corporeidad el rasgo que acerca al hombre al animal y lo aleja de Dios, para Montaigne un pensamiento filosófico no puede prescindir de la materialidad del cuerpo en el que forzosamente reside. Por ello critica a los filósofos que han pretendido pensar y hablar sobre el hombre como si la razón lo gobernara, cuando en realidad una emoción o un dolor intensos pueden desbaratar la más elaborada teoría y todo filósofo, en cuanto ser humano, está continuamente influido por su experiencia física de la vida. También desde este prisma, el ensayo es el género más apropiado para hacer filosofía, por proveer de un espacio en el que su autor puede mostrarse íntegro y desnudo, sin máscaras, y, además, cambiante, como todo ser vivo. «Ser consiste en movimiento y acción», se lee en los *Ensayos*. Para vivir de un modo conforme a la naturaleza es preciso abandonarse a la espontaneidad interior, a la que con excesiva frecuencia contradecimos. Ya que el hombre no puede, mediante la razón, conocer las causas de la naturaleza, debe aceptarla en sus efectos. Así, no cabe para el ser humano tratar de alcanzar el secreto de la naturaleza, sino solo dejarse llevar por ella, seguir lo mejor posible su



UNA CRIATURA DESAMPARADA

La organización del cosmos medieval, estructurado en torno a la posición central de la Tierra, ofrecía al hombre un relato halagüeño acerca de su situación en el seno de la naturaleza: la vida era un valle de lágrimas, sí, pero a pesar de todo la especie humana disfrutaba de un puesto privilegiado que le acercaba a Dios. Así ocurrió hasta que Nicolás Copérnico (1473-1543) demostró que la Tierra orbitaba en torno al Sol. De este modo, el hombre quedó perdido entre los demás seres del mundo. Montaigne entendió que nuestra especie está más cercana al animal que a Dios, en tanto que impotente, indecisa, imprevisible; pero, por otra parte, también es capaz de crear un mundo interior en el que encontrar la felicidad y la paz, así como de establecer con sus congéneres unas relaciones variadas e incluso elevadas, como la relación suprema, la de la amistad. Sobre estas líneas, *Hombre de Vitruvio* (1487), estudio de las proporciones anatómicas humanas original de Leonardo Da Vinci.

impulso cambiante. En «todo hombre no desnaturalizado», dice Montaigne, «ha sido derramada una semilla de la razón universal».

Sin embargo, no resulta tan «natural» para el hombre dejarse llevar por la naturaleza, ya que se trata del único animal con el poder de rechazarla y contradecirla. Además, este hecho ha provocado que cada persona sea un ejemplar único; la naturaleza en el mundo humano se ha hecho variable y particular. Puede decirse que la naturaleza del hombre consiste, paradójicamente, en la facultad racional de contradecir y desfigurar lo que le ha sido dado por la naturaleza, de particularizar lo universal. En los *Ensayos*, Montaigne osciló entre la crítica a esta capacidad humana de alejarse de su naturaleza primigenia, de sus instintos, como se ha visto con anterioridad, y la aprobación de ese poder (libertad, entendimiento, razón, costumbre), que se opone a la naturaleza y se le resiste. En este caso, lo externo a la naturaleza se convierte, como en el pensamiento de tantos humanistas, en la expresión de la dignidad del hombre:

> Puesto que Dios ha querido dotarnos de cierta capacidad de razonamiento, a fin de que no estemos, como los animales, servilmente sometidos a las leyes comunes, sino que, por el contrario, nos apliquemos a ellas por juicio y libertad voluntaria, debemos ceder un poco a la simple autoridad natural, pero no dejarnos llevar tiránicamente por ella; solo la razón debe dirigir nuestras inclinaciones.

Así pues, el hombre debe seguir la naturaleza, pero no ciega ni tiránicamente, sino de acuerdo con la razón. Cabe recordar en este punto que esa oscilación se refleja en la reflexión que llevó a cabo Montaigne sobre la educación: ¿conviene favorecer el surgimiento de las facultades natu-

rales innatas o, por el contrario, tratar de que, por medio de un aprendizaje agradable y unos hábitos confortables, el niño reciba una especie de segunda naturaleza y haga suya una «forma» producida por el esfuerzo continuado y por la costumbre? Una vez más, la solución propuesta por Montaigne se encontraba en la conciliación de los extremos: si se consideran las costumbres como atributos del individuo, dejan de ser instrumentos alienantes, puesto que dejan de oponerse a su naturaleza. En lugar de alterar la verdad humana, serán constituyentes de ella.

El conocimiento de uno mismo

Por fortuna para él, dice en más de una ocasión el pensador, su carácter era moderado, así como sus inclinaciones naturales, por lo que respondió bien al modelo de educación permisivo y variado que le impuso su padre y se las arregló, aunque a disgusto, en su paso por el colegio humanista. Ya en su vida adulta, esa naturaleza tranquila y alegre le facilitó no solo su realización familiar, profesional y social, sino también —y esto es lo más importante para sus lectores— el constituirse como objeto de la verdadera obra de su vida, la escritura de los *Ensayos*. Gracias a esas condiciones naturales favorables podía tratar de «formarse» (darse una forma) sin forzar sus tendencias naturales: «He puesto todo mi esfuerzo en formar mi vida. Tal es mi oficio y mi obra».

Efectivamente, escribió Montaigne que él se pintaba a sí mismo y, también, que «pinta el pasar». Resulta clarificador analizar esa expresión junto con otra de sus afirmaciones: «No me amo de manera tan insensata ni estoy tan apegado ni unido a mí mismo que no me pueda distinguir y conside-

rar aparte: como un vecino, como un árbol». El proceso de autoobservación y autorretrato al que se sometía Montaigne necesariamente implicaba transformaciones en su persona y, a continuación, en el paso siguiente de su retrato: en primer lugar, forzar a un ser, necesariamente cambiante e inasible, a constituir un objeto unitario y compacto, un libro, lo falsifica sin remedio, pues supone cosificarlo, colocarlo en el mundo entre otros objetos. Imposible pintar el pasar, el flujo de la vida, sin concretarlo en unos hechos observables, en unas apariencias. El único remedio es entonces corregir, matizar y completar sin fin las páginas de escritura. No es posible prescindir del lenguaje, pero el escritor deberá ser consciente de la multiplicidad y la mutación, a los que debe mantenerse fiel quien pretende ofrecer un retrato verídico de sí mismo. La escritura debe ser solo una parada breve, una instantánea para captar el objeto en movimiento e impulsarlo a que vuelva a su flujo vital. Además, ese instante de toma de conciencia, de distanciamiento de uno mismo, inevitablemente cambia el movimiento siguiente.

Por otra parte, Montaigne consiguió gozar de la vida en esa captación de sí mismo, que le hacía vivir en un estado de consciencia extremo. Era tal su afán por ser consciente de cada uno de sus movimientos vitales que narró lo siguiente: «Con el fin de que ni el dormir me escape de manera tan tonta, me pareció bueno que me molestaran el sueño para poder vislumbrarlo». La mirada que aplicaba Montaigne sobre sí mismo no era una facultad intelectual pura, abstracta, ni tampoco impasible: quería vislumbrar el sueño, saborearlo, rumiarlo. Para ello utilizaba sus aptitudes sensitivas. Para Montaigne, el entendimiento incluía la aprehensión no solo por la razón, sino también a través de los sentidos. De este modo, el conocimiento aumentaba su gozo de vivir.

La escritura de los *Ensayos* trata así de completar la posesión «plena y entera» de su conciencia corporal. El estilo de Montaigne muestra que la operación del juicio está siempre contaminada por la confusión que afecta a la experiencia natural del cuerpo. El entendimiento no discierne con nitidez, sino que vislumbra, a tientas, y ajusta y corrige sus apreciaciones constantemente, pues el acto orientado a la captación es tan efímero como el objeto moviente que intenta captar. A través de su escritura, Montaigne se ofrecía en espectáculo continuo, para que, al modo de un diamante, y gracias a las innumerables facetas que el tiempo iba tallando en él, su obra le representase con la mayor fidelidad posible hasta el momento en que debiera abandonar el mundo.

Capítulo 4

FILOSOFÍA PARA EL BUEN VIVIR Y EL BUEN MORIR

Montaigne pretendió aprender a vivir de la mejor manera posible. A lo largo de su trayectoria vital tanteó para ello las vías filosóficas ya exploradas por sus predecesores: el estoicismo, el epicureísmo y el catolicismo. Al final su libertad de pensamiento se impuso y le llevó a una visión resignada de la muerte.

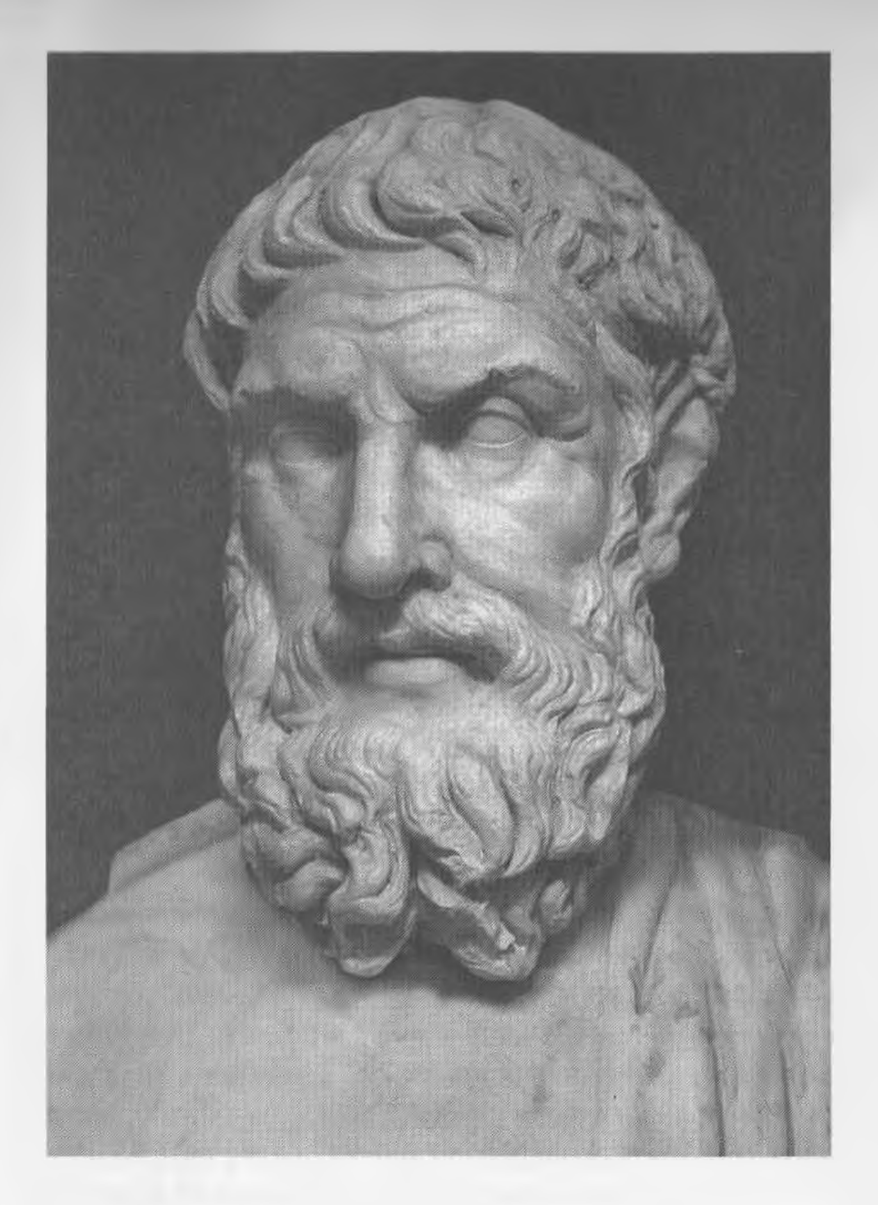
Dos corrientes de la moral antigua marcaron especialmente el pensamiento del Renacimiento y contribuyeron a una renovación del ideal de sabiduría: el estoicismo y el epicureísmo. En su búsqueda del conocimiento y la felicidad, Montaigne adoptó elementos de ambos a partir de la lectura de sus máximos representantes, que se encontraban entre sus lecturas favoritas: en el caso del estoicismo, Epicteto y, sobre todo, Séneca.

En el siglo I de nuestra era, Epicteto se esforzó en preservar la autonomía del sabio, que no debía entregarse ni a la pasión ni al temor por el futuro, sino vivir con serenidad en colaboración con la providencia. Se trataba de una filosofía activa, que valoraba el esfuerzo y el valor ante el dolor o la muerte. En cuanto a Séneca, su filosofía ecléctica enseñaba al sabio a reconquistar el instante presente gracias al poder de la razón, elemento de estabilidad en el fluir universal. Así, la brevedad de la vida dejaba de tener importancia cuando el instante adquiría una total plenitud. Aunque Montaigne, según se ha visto, cambió la «providencia» por la «naturaleza», sí suscribió la experiencia consciente de la vida en cada instante, gobernada

siempre por la moderación (es decir, por cierta prudencia inspirada por la razón).

A diferencia de los estoicos, los epicúreos no consideran el instante como la posibilidad de actuar y afirmar su autonomía, sino más bien como una ocasión de placer. Esta búsqueda de gozos requería disciplina, pues se trataba de satisfacer las necesidades naturales, y no las artificiales, que son ilimitadas. Era preciso asimismo saber templar el placer, para evitar sufrimientos en su ausencia. Montaigne se acogió con facilidad a esta perspectiva vital, que respondía perfectamente a su sentir y su pensamiento. En el gran poema latino *De la naturaleza de las cosas*, Lucrecio (99-55 a.C.) evocó un mundo en perpetua mutación, como consecuencia de la agitación de los átomos (movimiento que, según afirmaba Epicuro, provocó el surgimiento del mundo). Así, a todo objeto terrestre le acechaba la disolución. Por otra parte, el individuo que sabía que la muerte no era más que una de esas metamorfosis ya no temía el instante supremo. La visión que Montaigne adquirió de la muerte al final de sus días respondía más a esta concepción epicúrea que a la actitud heroica que ante el final de la vida preconizaban los estoicos.

Montaigne observó que el instante presente, en sí, no era nada, ya que está hecho de pasado y de futuro. Aprendió entonces de los epicúreos que el instante cobra realidad gracias al placer, que es una creación del individuo, con infinitas variantes pero siempre con una participación activa de la conciencia. Ese es el papel del deseo, cuando es estimulado por la espera o la dificultad. De hecho, quienes lo tienen todo demasiado fácil no sienten ya placer, se puede leer en los *Ensayos*. El placer no es, por tanto, puramente físico, sino que va asociado al alma, y es así un elemento de la sabiduría, que es una búsqueda de una conciencia más viva. Sin esa conciencia, el instante no existe y el hombre pierde el tiempo de su exis-



El pensamiento maduro de Montaigne preconizó la adecuación de nuestros actos a la naturaleza. La idea es muy antigua, pues procede de un filósofo griego de los siglos IV-III a.C., Epicuro de Samos, cuyo busto puede verse sobre estas líneas. La doctrina epicúrea sostenía que la razón no puede eliminar el influjo de las pasiones, pero sí encauzarlo hacia la felicidad, que consiste en un gozo moderado de los placeres, ideal de serenidad compartido por el pensador francés.

tencia. La vida es entonces una serie de momentos posibles, porque no es algo que le sea dado al hombre de una vez por todas. Gracias a la sucesión constituida por la duración temporal, la vida es un plural, el gozo se multiplica.

En otro orden de cosas, la razón solo tendría sentido si pudiera ayudar al hombre en esa búsqueda de una vida buena y cómoda. «Correría de un extremo a otro del mundo para buscar un año de tranquilidad agradable y alegre, pues no tengo otro propósito que vivir y disfrutar.» Esta afirmación no era nada evidente en una época dominada por el pensamiento cristiano, que situaba los verdaderos bienes en el otro mundo; es a los antiguos a quienes Montaigne debe, como se ha visto, este ideal de sabiduría gozosa. Llegó a decir que la marca más evidente de la sabiduría es «una alegría constante». Esa felicidad solo se puede alcanzar respetando la medida, la moderación y la «regulación de las costumbres». Se trata de una antigua regla epicúrea: el sabio debe saber contentarse con los placeres naturales, esto es, con los ligados a la satisfacción de las necesidades indispensables para la supervivencia. Es lógico, así, que sea la naturaleza la que provea al hombre de esas reglas, pues sabe qué necesita y qué le es útil. Como ya se ha visto, para Montaigne la naturaleza guía al hombre no solo con suavidad, sino también con prudencia y justicia. Las leyes que impone, dice, son siempre «más agradables que las que nos imponemos nosotros», y las reconocemos gracias a la experiencia y a la observación de nosotros mismos.

UN CREYENTE POCO ORTODOXO

A mediados del siglo XVI, ante la amenaza que para la Iglesia católica suponía la Reforma protestante, el papa Pablo III

convocó en la ciudad italiana de Trento una asamblea ecuménica, conocida como Concilio de Trento, en la que se fijó la ortodoxia católica y fueron trazadas las líneas maestras de lo que sería conocido como Contrarreforma: la justificación por la fe fue declarada herética; la Vulgata (versión latina tradicional de la Biblia), oficial; el culto a los santos y sus reliquias fue reafirmado... Como se ha visto, los movimientos protestantes fueron seguidos en Francia por las guerras de religión. En suma, corrían malos tiempos para la indefinición religiosa. Así pues, entre el viejo catolicismo, que suscitaba dudas sobre la lectura directa de la Biblia, y las corrientes reformadas, que cuestionaban la autoridad de la tradición, Montaigne debía decidir quién tenía razón y, dadas sus circunstancias geográficas y sociales, alinearse en uno de los bandos. Desde luego, el ateísmo no entraba dentro de las posibilidades contempladas: el francés lo consideró el más peligroso de los males, pues alguien que cuestiona y condena creencias y valores que antes le habían sostenido, pronto hará lo mismo con cualquier otra creencia y terminará por no aceptar ninguna autoridad, y en tal estadio el desorden social y la violencia son ya irremediables (un argumento que será recuperado en el siglo siguiente por el filósofo inglés John Locke, [1652-1704]). Un hombre hará bien en acoger las creencias de la sociedad en la que ha nacido. El argumento montaigniano se mantiene, a este respecto, en el nivel más pragmático del pensamiento social y político, sin trascender a una reflexión teológica.

El carácter paradójico que se observa en muchos ámbitos del pensamiento de Montaigne procede con frecuencia de la oscilación entre su independencia y su sometimiento a alguna autoridad, ya sea filosófica, política o religiosa. Tal actitud tenía su origen en el convencimiento de que el espíritu es apto para la libertad, pero no para la certidumbre; abando-

nado a sí mismo, cae en el desorden y la desmesura, luego hay que procurarle unos límites, y a su vez debe romper las ataduras con la autoridad si no quiere perecer: «Nuestro espíritu es un útil vagabundo, peligroso y temerario: es difícil asociarle el orden y la mesura... Lo embridamos y lo sujetamos con religiones, leyes, costumbres....». «Y puesto que yo no soy capaz de elegir, adopto la elección de otro y me mantengo en el lugar en que Dios me ha puesto. De otro modo no podría impedir rodar sin cesar.» Montaigne no se rigió aquí por el criterio de verdad, sino por el de un orden eficaz.

Las creencias de Montaigne

Montaigne, de acuerdo con su estilo de pensamiento y de escritura, no elaboró una teoría religiosa, pero, a pesar de su afirmación de que una religión debe aceptarse o rechazarse en bloque, sin discutir y opinar sobre cada detalle de sus creencias o de sus prácticas (en clara referencia a las corrientes protestantes), no dejó de comentar, con frecuencia en un tono no exento de ironía, los aspectos del catolicismo que más sorpresa o rechazo producían en él. En cuanto a su práctica religiosa, nunca tuvo inconveniente en declararse miembro de «la Iglesia católica, apostólica y romana, en la que he nacido y en la que moriré». Además, fue practicante. Pero, como se ha visto, no como resultado de una adhesión total a las verdades objetivas de la doctrina católica, sino porque veía en la Iglesia la antigüedad de una institución y un principio de orden. «Quien haya nacido bajo su ámbito de influencia hará bien en someterse a ella», afirmaba. La aceptación de su poder institucional es de la misma especie que el consentimiento a las reglas positivas del derecho y a las formas hereditarias de la vida social: es un acto que atañe

a la conducta práctica y que no se ve alterado por los resultados críticos de la reflexión teórica. El conservadurismo de Montaigne, pese a las contradicciones inquietantes en las que se mueve, es siempre perfectamente sincero. Ni siquiera se molesta en evitar esas contradicciones, pues son precisamente ellas las que lo constituyen.

Montaigne siempre sintió veneración por las grandes aptitudes religiosas, y fue consciente de que él no las tenía. Como observador sutil, sabía distinguir la verdadera piedad de la falsa. Así, condenó las oraciones mecánicas, la falta de honestidad de las personas que se persignaban al oír las campanas sin por ello renunciar al odio, a la avaricia, a la injusticia. Pero lo que le interesaba de todo esto no era tanto la profanación de lo sagrado (que observaba también en su propio comportamiento), cuanto la inconsecuencia humana, capaz de conciliar los inconciliables. Su manera de rezar era, según dijo, sin pasión ni ansiedad, sin suplicar, resignado, como la oración filosófica de los estoicos, sin comunicación íntima con Dios.

La conducta religiosa la estudió sobre todo como una curiosidad entre todas las que ofrece la humanidad. Por ejemplo, los casos de ascetismo le interesaban como medios de llegar a la felicidad por la ilusión, y los trató para ilustrar la tesis de que el valor de algo estribaba en la opinión y la idea quimérica que uno se hiciera de ello. Del mismo modo, la «muerte espiritual» de las Epístolas de san Pablo podía considerarse una variedad de suicidio. En los estigmas y los éxtasis veía posibles fenómenos de sugestión, que colocaba en el mismo rango que las enfermedades mentales. En lo que respecta a los milagros, el gascón no los consideraba interrupciones de las leyes de la naturaleza permitidas por Dios, como haría un católico convencional; para él, «los milagros dependen de nuestra ignorancia de la naturaleza, y no de

la naturaleza misma». Su argumentación era la siguiente: si la naturaleza es variada e inabarcable para el conocimiento humano, difícilmente se podrán establecer leyes que un hecho concreto pueda respetar o, por el contrario, interrumpir. Tampoco parece suscribir Montaigne la idea de la providencia, es decir, de la intervención divina en los grandes o pequeños acontecimientos terrestres; ni, menos aún, la práctica de quema de brujas, tan común en su tiempo: «Es tomar muy en serio las propias conjeturas el tostar vivo a alguien en virtud de ellas», declaró con su humor habitual. En todos los casos, lo que negaba Montaigne no era la existencia de semejantes hechos (catástrofes, milagros, brujería...), sino el poder de la razón humana para dilucidar su autoría natural o sobrenatural; en el caso de las brujas, sobre su enfermedad —una posibilidad por la que él parecía inclinarse— o su posesión demoníaca. Y este católico poco convencional fue más allá: consideró las oraciones como encantamientos utilizados para conseguir «efectos mágicos», sobre la base de que la mayoría de la gente rezaba sin verdadera devoción; una observación audaz en una época en la que los protestantes criticaban la magia de la Iglesia católica.

En Roma contempló en la iglesia de San Juan las cabezas de los apóstoles, que se enseñaban a la feligresía del pueblo. Luego lo anotó en su *Diario* con la impasibilidad de quien ni siquiera se siente molesto ante la evidente impostura y se contenta con registrar una curiosidad folclórica. Lo mismo hizo con respecto a las tres gotas de sangre de la piedra del altar de san Pedro, en Pisa. En uno de los *Ensayos* («Sobre los olores»), no olvidó el incienso, ese estimulante sensorial del recogimiento moral. Montaigne, en suma, extrajo la experiencia religiosa de la inmediatez de lo vivido para aislarla como objeto de conocimiento: eso es el hombre, siempre cuerpo, sensualidad, alucinación, hasta en sus momentos más sublimes.

Sin embargo, cuando escribió sobre los dogmas cristianos, llama la atención su doble reserva, tanto en la apreciación positiva como en las veleidades críticas. No discutió ninguna de las creencias esencialmente cristianas. Pero Cristo no aparece nunca en sus textos, y en el ensayo sobre la educación no hay lugar para las necesidades religiosas del alumno y, sin duda, en algunos pasajes se puede distinguir cierta crítica a las enseñanzas cristianas (pero son reproches vagos, que sugieren más que dicen, de forma que se mantuvo en la ambigüedad). Montaigne huyó de la oposición entre adhesión y crítica. La referencia a la fe no era sino un acto metódico cuyo fin estribaba en el conocimiento de los límites de la naturaleza humana. Y, a la inversa, la crítica disimulada al cristianismo no era un acto de impiedad, sino la disposición a acoger toda especie de creencias. Para él, el cristianismo representaba una gran posibilidad del espíritu humano, pero solo una entre muchas otras.

Un pensador tolerante

En un siglo en el que muchos europeos descubrieron la gran diversidad de pueblos que habitaban el mundo, fueron muchos quienes llevaron a cabo estudios comparados de las religiones. Sin que su conservadurismo práctico le molestara en absoluto, Montaigne mantuvo un espíritu extraordinariamente abierto a todas las formas de religión. Las consideró hechos interesantes de la historia de las civilizaciones y de la antropología. Al igual que en los demás aspectos de lo humano, veía en ellas rasgos que dependían de las condiciones naturales y que, al igual que las plantas y los animales, serían diferentes en función de los climas. Para ilustrar la idea, Montaigne presentó una enumeración de distintas formas

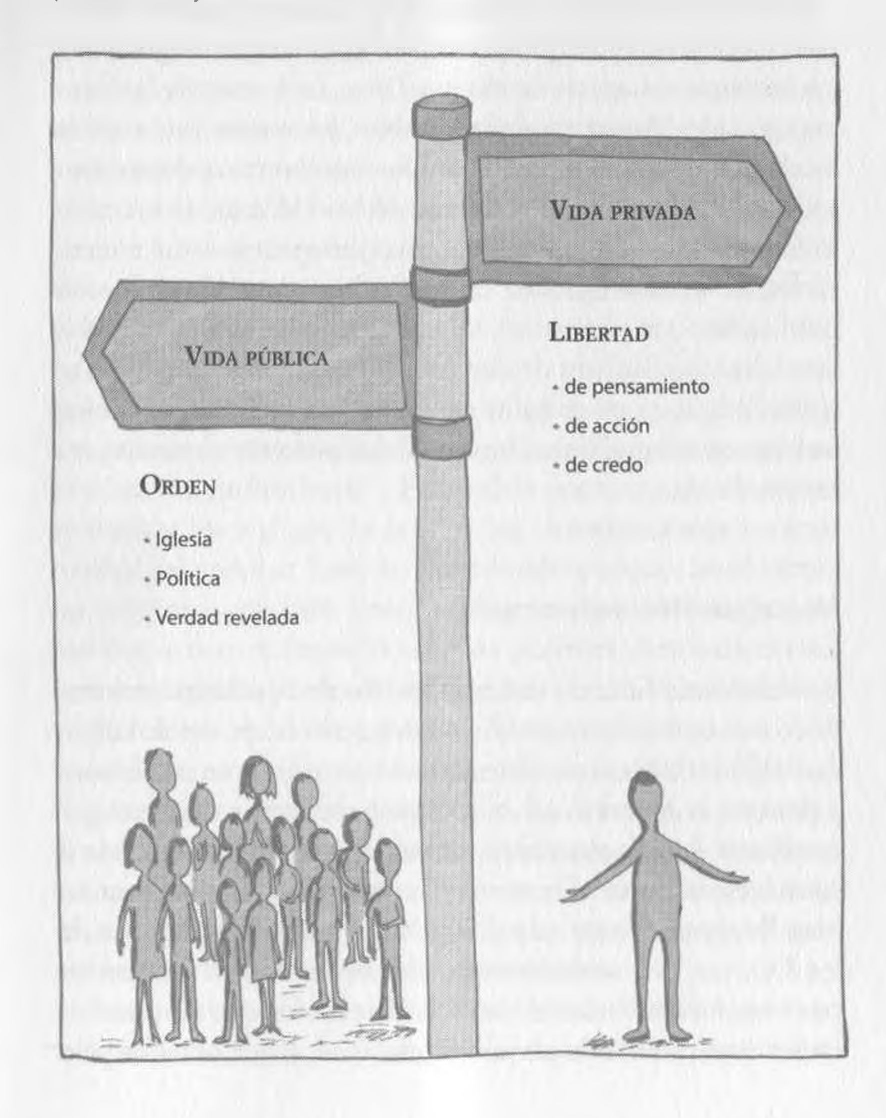
CATOLICISMO *SUI GENERIS*

Montaigne se declaró expresamente católico. Por una parte, su adhesión a la Iglesia formaba parte de su respeto cautelar a la idiosincrasia del país donde había nacido (una de las prescripciones de su escepticismo). De otro lado, su búsqueda de verdades universales y necesarias solo halló reposo en las Escrituras, el lenguaje de la revelación, puesto que no vislumbró ninguna garantía para alcanzar un conocimiento irrebatible ni en la investigación desarrollada por las ciencias ni en los diversos sistemas de los filósofos. Sin embargo, más allá de la adhesión a un corpus dogmático concreto, su sensibilidad religiosa derivó hacia cierto misticismo, relacionado con la admiración por la naturaleza; jamás cayó en herejías de tipo panteísta, pero supo apreciar —y a su modo, interpretar— el mensaje que el dios creador había dejado impreso en los entes y procesos del mundo físico. De cualquier modo, solo manifestó esta digresión doctrinal en el plano de sus reflexiones íntimas (aunque quedara expresada en sus escritos), y nunca admitió actos de resistencia que pudieran llevar al desorden, primero personal y luego social y político, de ahí que se le considere como un personaje de sesgo conservador: «Somos cristianos igual que somos perigordinos o alemanes».

Un pensador escindido

Libertad y adhesión, duda y obediencia, no eran para Montaigne sino oposiciones nacidas del desgarro de la naturaleza humana, tan limitada en su capacidad de conocimiento, que se felicitaba de los logros solo aparentemente admirables de su ciencia y su técnica, y al mismo tiempo reconocía su incapacidad para acceder por sí sola a una explicación del sentido de su existencia. Para evitar hundirse en la desesperación, el hombre debía mantener su contradicción y conciliar dichas oposiciones, sin hipocresía, aceptando su naturaleza tal y como es. Montaigne relegaba los artículos de fe a lo desconocido y, al mismo tiempo, reconocía su autoridad institucionalizada bajo la forma de la Iglesia. Y lo conciliaba igualmente con la libertad crítica en lo que respecta a los dogmas, pues esta actitud no se inmiscuye en la realidad histórica recibida, sino que queda relegada a la extensión teórica de la vida interior individual.

De este modo, la libertad de conciencia solo puede entenderse en combinación con las virtudes de la prudencia y la honorabilidad. Cada cual puede entender a Dios como le plazca, pero sin subvertir el orden y siempre desde una actitud de concordia hacia los demás, para no caer en el desastre que suponen las guerras de religión, pues «no hay en el mundo bestia tan de temer como el hombre».



de culto y de creencia de distintos pueblos, algunos de ellos cristianos. Las enumeraciones en forma de compilaciones caóticas de costumbres son frecuentes en los *Ensayos*. Eran conformes al empirismo folclórico de la época y servían al pensador para, sin tener en cuenta ninguna jerarquía moral, deducir la relatividad de todas las cosas humanas.

Montaigne encontró además que algunas historias bíblicas (por ejemplo, el diluvio universal) y ciertos dogmas del catolicismo (la encarnación de Dios; la Inmaculada Concepción de María) también estaban presentes fuera de la tradición judeocristiana; lo propio ocurría con ordenamientos y prácticas como el celibato de los clérigos, el ayuno o la circuncisión. Así, las semejanzas que apreció entre el cristianismo y las religiones de los indios americanos fueron explicadas con el recurso a la «inspiración sobrenatural», una idea que dejó sin desarrollar. Y es que Montaigne no se mostró diáfano en todo lo referente a la religión: existe en su obra mucha información dispersa, pero no una interpretación nítida.

Montaigne frente a la censura

La voluntaria falta de sistematización de Montaigne no implicó nunca la más mínima inconsciencia: sabía, desde luego, que algunas de las opiniones que aventuraba eran temerarias y por eso, coherente con su idea de la conveniencia de evitar conflictos con la autoridad, se declaró siempre dispuesto a someterse a Roma. En su visita a la capital del catolicismo, hizo llegar al censor papal los dos primeros volúmenes de los *Ensayos*, que acababan de publicarse. Fueron aprobados por la autoridad eclesial con seis objeciones que no pasaron de ser sugerencias de pequeños cambios, y que el autor solo

rectificó parcialmente: el censor no encontró nada más grave que las frecuentes alusiones a la «fortuna» (en vez de a la providencia), la mención de poetas heréticos y la defensa de un renegado del cristianismo, el emperador romano Juliano el Apóstata (siglo IV).

La benevolencia de la censura ante los escritos del señor de Montaigne quizá se debiera a que, en esa época, la amenaza más seria para la Iglesia católica procedía de los reformadores protestantes, con quienes no simpatizaba especialmente el noble gascón; además, el escepticismo explícito en los *Ensayos* parecía más bien un aliado que un enemigo en la contienda contra la herejía, la cual era fruto de las variopintas interpretaciones individuales de los libros sagrados. Por otra parte, Montaigne declaró en su descargo que escribía sus «fantasías», simples ejercicios en los que se permitía dar rienda suelta a su imaginación; que su memoria era pésima, pese a que citaba a menudo sin otra referencia; y que usaba a su antojo lo que había leído para incluirlo en su posterior producción de escritura... Es posible que tampoco el censor se tomara muy al pie de la letra las elucubraciones a veces osadas del escritor francés. Sobre todo porque, en el terreno religioso aun más que en otros campos, Montaigne se mostraba despreocupado ante las posibles contradicciones o ambigüedades presentes en el texto, que en ocasiones bien pudieran interpretarse en favor de su catolicismo fiel o en favor de su escepticismo y la exigencia de la máxima libertad de pensamiento en su fuero privado. En el fondo, el pensador evolucionó de manera paulatina y sosegada de la fe ortodoxa a una religiosidad filosófica, que concebía una trascendencia cada vez más incierta, y a un apego a las instituciones religiosas puramente formal en su conservadurismo.

Esta combinación de una vaga doctrina fideísta (que cree que solo mediante la fe se puede alcanzar el conocimien-

to de Dios) y un conservadurismo práctico respondía a una tendencia general europea, iniciada en el siglo XIV. La validez de la verdad religiosa se basaba únicamente en la autoridad, un hecho que había fortalecido la influencia de la Iglesia, satisfecha con la sola aceptación formal de los fieles. Además del momento histórico, también influyó la nacionalidad de Montaigne: en Francia, Iglesia y corona estaban ligadas desde hacía siglos, por lo que atacar a una suponía atacar a la otra; la salvaguarda de la autoridad eclesiástica era en Francia un imperativo político, y también en ese campo evitó Montaigne entrar en detalles. Su conservadurismo era de orden general, antropológico y sociológico, más que teológico. Y sin duda ese espíritu conservador de Montaigne adoptó un carácter de urgencia histórica por las guerras de religión. Pudo constatar sus efectos en la vida política, jurídica y religiosa de la nación, y vio en la Reforma una ruptura con la autoridad, con consecuencias sociales y políticas más que verdaderamente religiosas. Sin duda conocía los esfuerzos de los calvinistas por ampliar sus enseñanzas teológicas a doctrinas políticas revolucionarias. Si en los *Ensayos* no hizo distinciones entre luteranismo y calvinismo, ello es debido a su indiferencia en materia de distinciones dogmáticas. Él vio únicamente las perturbaciones anárquicas de las que hacía responsables a ambos. Así, lo que él atacaba con más claridad no eran los dogmas de Lutero o Calvino, sino su política reformista.

Montaigne y las doctrinas protestantes

Respecto a los contenidos religiosos protestantes que Montaigne desaprobaba, entre sus objeciones cabe destacar dos: la primera se refiere a la libre interpretación de la Biblia



PROTESTANTISMO Y SUBVERSIÓN POLÍTICA

La Reforma protestante nació de la mano de un fraile agustino de nacionalidad alemana, Martín Lutero (1483-1546), quien clavó en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg, el 31 de octubre de 1517, las 95 tesis con que originalmente discutió a la autoridad doctrinal del papado. Uno de sus principios capitales estribaba en el libre examen de las Escrituras: según Lutero, cada fiel tenía capacidad racional para comprender por sí mismo el mensaje revelado, sin necesidad de mediación por parte de una autoridad sacerdotal que acabase desvirtuando su contenido en aras de intereses ajenos a la propia enseñanza evangélica. Esta creencia —que tanto disgustaba a Montaigne— deponía el poder espiritual de la Iglesia y dejaba la salvación del alma como un asunto particular entre el hombre y su Creador. Sobre estas líneas, detalle del *Tríptico del Juicio Final* (1466-1473), del pintor flamenco Hans Memling, en el que se representa a las almas condenadas al infierno.

defendida por los protestantes. Sin duda resulta paradójico que él, habituado a practicar la mayor libertad de pensamiento, calificara negativamente este principio, sin considerar los profundos lazos que someten a los protestantes a la autoridad de la palabra revelada. En realidad, lo que él temía era el traslado de las interpretaciones individuales de las Sagradas Escrituras al ámbito práctico, lo que dotaría al vulgo de un apoyo teórico para cualquier abuso político o social que se le pudiera ocurrir. Desde su prisma fideísta, no aprobaba, por ejemplo, que la lectura de la Biblia por los laicos pudiera rebajarse al nivel de la conversación, a un intercambio de opiniones subjetivas: al someter las verdades bíblicas a los excesos de la deficiente racionalización de los hombres para tratar de alcanzar certidumbres, se concluiría en una mera controversia verbal, con lo cual la fe se desmoronaría, surgiendo así, en el terreno teológico, el peligro del ateísmo, con todas sus consecuencias: la división en sectas, la separación entre el Estado y la Iglesia, etc. Probablemente, si solo se tratara de teorías, Montaigne no habría puesto objeciones mayores al protestantismo, como hizo con otras creencias y prácticas religiosas. Pero, al ver su implicación en las divisiones políticas y religiosas, lo trataba como un problema práctico.

En segundo lugar, Montaigne rechazaba los cultos religiosos que se limitaban a una adoración de la divinidad despojada de todo símbolo, «a una religión puramente mental, sin objeto prefijado y sin mezcla material». En alguna ocasión se refirió, al hacer afirmaciones de ese estilo, a algunos cultos antiguos (como los pitagóricos), pero a veces su ataque apuntó con claridad, aunque sin nombrarlo, al protestantismo recién surgido. Según él, «el espíritu humano no sería capaz de mantenerse en ese infinito de pensamientos informes; necesita compilarlos en una imagen a su mode-

lo», pues, como dijo en otro momento: «Siempre estamos tratando del hombre, cuya condición es maravillosamente corporal». Difícilmente «una práctica de la religión tan contemplativa e inmaterial» podría retener la atención de los hombres. Pensaba Montaigne que el hombre era incapaz de alcanzar el carácter puramente ideal de la divinidad si esta no se traducía en signos y palabras perceptibles para sus sentidos. Por ello criticaba el culto protestante, pobre en imágenes y símbolos, interiorizado. Y celebraba, por el contrario, la pompa visual y musical del culto católico, un efecto no demasiado noble pero sí perfectamente adaptado a la naturaleza humana. No hay que pensar, sin embargo, que estas apreciaciones contradijeran su fideísmo natural: la esencia de la divinidad se mantiene incognoscible y lejana, aunque es necesario preservar la práctica religiosa de perderse en una pureza inmaterial que ya no satisfaga la necesidad humana de simbolización concreta. No es, ciertamente, una visión demasiado grandiosa del ser humano, a pesar de que es un rasgo de la existencia contingente que Montaigne confirmaba y sobre el que se apoyó para culpar a los protestantes de sobreestimar al hombre para perderlo en la desmesura del orgullo.

¡Cuántas cosas que ayer eran artículos de fe, son fábulas hoy!

Ensayos

LOS ÚLTIMOS AÑOS DE MONTAIGNE

En el *Diario del viaje*, Montaigne relata cómo el 7 de septiembre de 1581 recibió una carta por la cual se le comunicaba que había sido elegido alcalde de Burdeos, y se le rogaba que aceptara el cargo por amor a la patria. Parece ser que no reaccionó con excesiva alegría, ya que, además de que-

rer disfrutar de su libertad, se sentía enfermo y atormentado por los cálculos biliares. En cualquier caso, regresó a su casa (tras un par de escalas, sin excesiva prisa), donde le esperaba una carta del rey pidiéndole que aceptara el cargo «sin demora ni excusa».

El regreso a la política

Así pues, el señor de Montaigne, siempre leal a su monarca, inició su gestión al frente de la municipalidad de Burdeos, advirtiendo antes a sus electores, eso sí, que no iba a dedicarse a tal función en cuerpo y alma como antes había hecho su padre, dejándose en ello sus mejores años, su salud y su hogar. Les podía ofrecer su templanza, su moderación sin ambición ni odios, pero conocía también sus flaquezas: la falta de memoria, de atención, de experiencia y de energía. No obstante, gracias a su rápida visión de las cosas y a su conocimiento del mundo, llevó a cabo su mandato de forma más que satisfactoria, pues, contra la costumbre, fue reelegido por dos años más.

También lo reclamaban en la corte: su espíritu libre, independiente, imparcial e insobornable podía resultar muy útil como mediador en el conflicto por la sucesión de Enrique III, que legítimamente pertenecía a Enrique de Navarra, jefe del partido hugonote (calvinista) y conocido de Montaigne. Una y otra vez, la gestión diplomática del noble gascón resultó en efecto muy fructífera, así como también su mandato como burgomaestre, donde mostró no solo dedicación y lealtad a su ciudad sino también una entrega desinteresada y valiente, al organizar y llevar a cabo la defensa de la ciudad ante los ataques hugonotes y liguistas. Sin embargo, al final del segundo mandato, un acontecimiento empañó su salida

de la vida pública: se desató una epidemia de peste en la zona y la mitad de la población bordelesa murió en menos de seis meses. La enfermedad llegó al castillo y Montaigne tomó la determinación de reunir a todos sus familiares y emprender la fuga, como tantos otros en la época. Siguieron meses de viaje sin rumbo por tierras asoladas por la epidemia, cuando le comunicaron desde el ayuntamiento que su mandato como alcalde había concluido, Montaigne ni siquiera asistió a formalizar el cese. Un comportamiento polémico, pero sin duda consciente de sus implicaciones y posibles consecuencias, que se explicaba por su firme idea de que solo podía «prestarse» a alguien o algo por un tiempo (y solo hasta cierto punto), pero no entregarse más que a sí mismo, así como por sus frecuentes declaraciones sobre su relativa falta de valor y su intención de no ir más allá, en el ámbito social o político, de lo que su naturaleza le permitiera.

Al regresar por fin a su castillo familiar, Montaigne se concentró en la redacción del tercer volumen de sus *Ensayos*, siguiendo así con su gran proyecto, aún más definido que en los volúmenes anteriores: buscarse y conocerse a sí mismo a través de su retrato continuo en la escritura. Sin embargo, una última gestión diplomática de gran importancia para Francia requería su intervención en París: la definitiva mediación para la conversión al catolicismo de Enrique de Navarra, que facilitaría la subida de este al trono, tras haber derrotado militarmente al ejército de Enrique III en Coutras, el 23 de octubre de 1587. En su viaje a París, Montaigne fue atacado y saqueado por el camino. Una vez en la capital, fue detenido por error y llevado a la prisión de la Bastilla, donde pasó encarcelado el 10 julio de 1588. El rey estaba ausente, pero su madre, Catalina de Medici, ordenó liberar a Montaigne al día siguiente. Una vez concluidas sus conversaciones con el monarca, terminó su misión y regresó a su

casa. Al ser coronado Enrique de Navarra como Enrique IV de Francia (1589), Montaigne podría haber conseguido algún cargo importante en la corte, pero se sentía ya cansado y se limitó a felicitar al nuevo soberano. Meses más tarde, el rey quiso captarlo para su servicio e incluso le ofreció una contrapartida económica. Montaigne la rechazó orgulloso: «Nunca he recibido ningún bien de la liberalidad de los reyes, como tampoco lo he pedido ni merecido... Soy, señor, tan rico como deseo ser».

La huella de Marie de Gournay

Hubo un alma femenina tras la versión última de los *Ensayos*, una persona que, como ya sucediera con Étienne de La Boétie durante la juventud de Montaigne, ocupó un lugar privilegiado entre los afectos del pensador francés, quien pensó en ella como la legataria de su herencia filosófica y le encargó, después de muerto, la edición definitiva de su obra magna. Marie de Gournay conoció a Montaigne en 1588, durante un viaje a París. Había quedado deslumbrada por la primera edición de los *Ensayos* cinco años antes, y su máximo deseo era conocerlo en persona y poder hablar con él. Ella tenía veintitrés años, él cincuenta y cinco. En los meses posteriores a ese encuentro Montaigne viajaría en diversas ocasiones a casa de Marie, el castillo de Gournay, para compartir con ella paseos y conversaciones. Nada se sabe con certeza de la naturaleza de esa relación, pero el pensador francés afirmaba «amarla mucho más que de manera paternal», decía que «en el mundo solo la veo a ella», y llegó a llamarla *fille d'alliance*, algo así como «hija política». Marie no volvió a ver a Montaigne desde ese año, aunque siguieron en contacto epistolar.

Françoise de La Chasseigne, esposa del pensador, le entregó a Marie una copia anotada de los *Ensayos* de 1588, con la petición expresa del filósofo de que se encargara de su publicación, y la invitó a instalarse en el castillo de Montaigne durante un año y medio, junto a ella y a su hija Léonor.

No hay vida sin muerte

Como todo ser vivo, el hombre es contingente, mortal, como parte inseparable del proceso vital, la idea de la muerte flota siempre en el espíritu de Montaigne. La inquietud concreta del pensador gascón era, en primer lugar, familiarizarse con ella; en segundo término, aprender a morir con dignidad *siendo él*, sin traicionar su ser. Para ello necesitaba experimentar y observar su sensación al dejarse penetrar por el sentimiento de la mortalidad. Una vez más, la escritura le sirvió de campo de entrenamiento. Así, en los *Ensayos* la presencia de la muerte es continua y se da en formas variadas: aparece tanto de forma explícita, en los títulos de dos capítulos (que, según su método, no tienen por qué tratar exclusiva ni principalmente de ella), como en desarrollos de otros ensayos que no la llevan en su título o, también, diseminada por donde le surge la idea al tratar cualquier otro asunto relacionado con el hecho humano. Como en los demás temas tratados en la obra, el pensador humanista partió de las experiencias narradas por los autores antiguos para luego enriquecerlas con sus propias experiencias y desarrollar su personal reflexión, que versaba ya no sobre la muerte en general, sino sobre su propia muerte.

La visión que Montaigne presentó de la muerte respondía a su actitud serena en cualquier otro tema: ni lúgubre ni trágica, ni tampoco reflejo de la embriaguez que puede

provocar en los místicos o, más tarde, en los románticos. Para él, la muerte era un ingrediente más del orden natural, y la presentó con serenidad, aunque también sin disimular cierto miedo y sin restarle nada de su importancia capital para cualquier hombre.

> La muerte no os concierne ni vivo ni muerto: vivo, porque sois; muerto, porque ya no sois.
>
> *Ensayos*

Hay en Montaigne dos tendencias claras: la elusión de la interpretación cristiana de la muerte y la progresiva eliminación de la interpretación que de la misma hacen los antiguos y, en concreto, la doctrina estoica surgida de ellos. Esta buscaba una ética ejemplar de la conducta que debía seguirse al aproximarse a la muerte. Reconocía en ella una entidad inherente a la vida, pero era en la victoria sobre el miedo a morir donde veía la suprema oportunidad del hombre de afirmar su libertad, que podía llegar incluso a decidir el momento, mediante el suicidio. Montaigne compartía con la sabiduría antigua la ambición de encontrar la actitud deseable ante la muerte y de dejar en suspenso la especulación metafísica respecto de ella, así como la idea de que la muerte es inherente, desde su nacimiento, a todo ser vivo. Pero su forma de desarrollar el tema, con la gran individualización que aplicó a cualquier asunto tratado, lo diferenció de los demás autores. Así, puesto que se consideraba un hombre medio, no un héroe, no imaginaba su muerte como un gesto ni una actitud heroica, modélica, ni trató tampoco de negar o de suprimir el miedo que sentía ante ella y que le parecía tan natural como su aceptación. Su originalidad, además de eso, subyace en la confianza en la naturaleza prevolitiva. Presentía que esta domaría a la muerte mejor que ninguna disciplina moral. Él quería obedecer con humildad a esa naturaleza sabia que sin duda sabría guiarle en ese trance tan consustancial a la condición

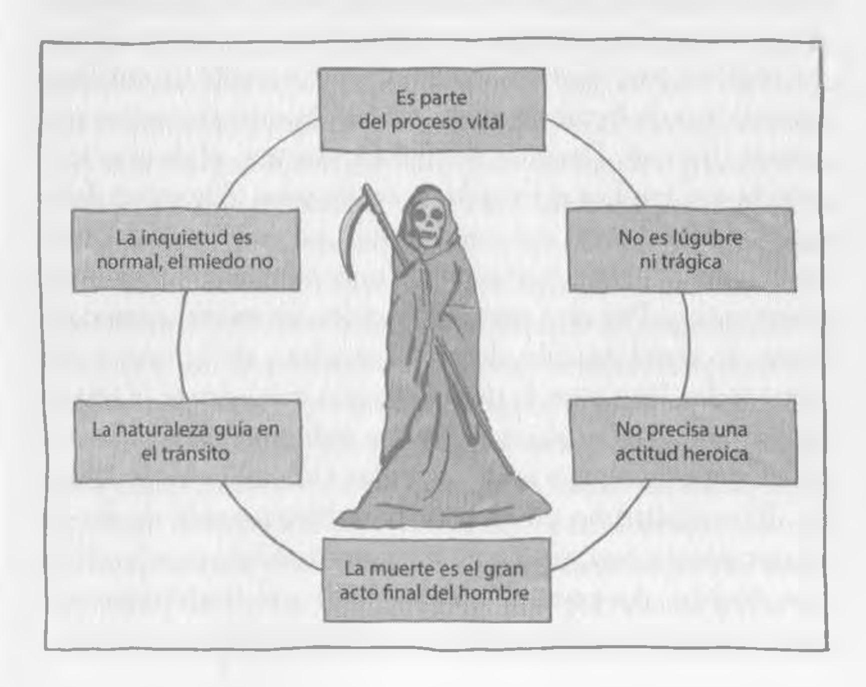
humana como cualquier otro. En este punto, la interpretación montaigniana de la muerte se aleja de la de los filósofos estoicos. Como suele ocurrir en la vida de la mayoría de las personas, el contacto con la muerte que tuvo el pensador en su juventud fue la vivencia de la muerte de otros. Sin duda el fallecimiento de su amigo La Boétie, en 1563, constituyó su experiencia más importante en este sentido. Por fortuna para la posteridad, Montaigne escribió una larga carta a su padre poco después del suceso, un texto de gran riqueza, anterior a la escritura de los *Ensayos*, que presenta una descripción pormenorizada de las fases de la agonía física y moral de su amigo Étienne y de la valentía con que este vivió este último trance. Lo más relevante para el pensador gascón siempre fue la reacción íntima ante el suceso. Ante la diversidad de actitudes de los moribundos a los que observó, concluyó, según su costumbre, que cada cual debería afrontar la muerte como mejor pudiera. Una vez más, no se encontrará en Montaigne una teoría general sobre el tema, sino solo observaciones y reflexiones y, en el caso de la muerte, la evolución de su actitud y de su idea de ella. Para sus observaciones no se fijó solo en la actitud ante la muerte de los hombres ejemplares de la Antigüedad o de su tiempo; el final de cualquier ser humano, incluido el de los ejecutados en el patíbulo, tenía el mismo valor para él. Al principio, su propósito era adquirir una idea definida de la muerte como trance, así como superar el miedo que inspira a todo ser humano. Esta investigación la hizo, como era habitual en él, bebiendo de las fuentes clásicas, en especial de Lucrecio y de Séneca. Su expresión en los *Ensayos* es aún neutra e impersonal: se refiere a la muerte de cualquier ser humano, y trata de ver cómo se puede acomodar uno a esta última experiencia de su vida. Para ello, la considera el último eslabón natural de la existencia humana (animal, al fin y al cabo), no una des-

gracia excepcional cargada necesariamente de miedo y de dolor. Sigue aquí la ética de la muerte común al estoicismo y al epicureísmo, en la que el sujeto soberano se mantiene sometido a su naturaleza sensible, sin importancia para él. Montaigne inició así el recorrido que le llevaría a su propia idea de la muerte, que excluiría los motivos cristianos y se centraría en la actitud que debe adoptarse ante este fenómeno. Puesto que se trata de la única angustia absolutamente inevitable para el hombre, este debe anticiparse, imaginarla y prepararse para ella. Y sin embargo, escribió: «El remedio del vulgo es no pensar en ella. Pero ¿de qué brutal estupidez puede venirle una ceguera tan burda?». Quien no reflexione sobre la muerte desde el principio de su vida consciente comete un acto de negligencia que tendrá que pagar en su última hora, afirma el pensador.

Montaigne se fue replegando en sí mismo, meditando sobre su propia muerte. No pensaba que hubiera que considerar su cercanía solo en una batalla o en cualquier situación que parezca particularmente peligrosa, ya que el hombre mantiene con ella una relación de una misma proximidad esencial. No obstante, debe vivirse con normalidad, aceptándola con resignación aunque con cierta impasibilidad, continuando con las costumbres y avatares existenciales. Esta familiaridad con la muerte no es inconsciente ni tampoco un acto fácil o voluntario; al contrario, es producto de una retirada de la voluntad para dejar paso al poder de la naturaleza inherente al hombre y, a continuación, a una reconciliación intelectual con el hecho de la extinción natural de nuestra vida como parte del orden de la naturaleza. Las enfermedades y la vejez son signos de esa reconciliación, avisos que aproximan al hombre paulatinamente a su fin. Así como no sentimos una sacudida al ir perdiendo la juventud, escribió el pensador gascón, tampoco tenemos por qué

LA MUERTE, EL ACTO FINAL

La muerte es un tema recurrente en los escritos de Montaigne. Ante su misterio e inexorabilidad, el pensador francés mantuvo siempre una actitud serena, alejada de poses heroicas, y su intención fue despojar al óbito de cualquier connotación lúgubre o trágica; es normal, pensaba, sentir inquietud, pero no horror por desaparecer. Cabe destacar dos orientaciones básicas en el tratamiento de este asunto. En primer lugar, Montaigne apartó su análisis de consideraciones cristianas, pues en ningún momento reflexionó sobre la vida eterna, el paraíso o el infierno, aunque, como creyente, rechazó el suicidio. Por otra parte, abordó el hecho de morir desde una perspectiva que pretendía ser científica, como parte de un proceso natural; es más, confiaba en que la propia naturaleza guía a los humanos en el momento del trance, a cada cual según su carácter. A la postre, su moraleja era clara: debe acogerse la muerte con resignación, y a ello ayuda la filosofía, cuyo fin esencial consiste en preparar al hombre para una muerte serena. Es más, consideró el óbito como gran acto final del hombre, que definía la calidad de su completa existencia.



sentirla al aproximarnos a la muerte, si se produce cuando nuestras facultades están ya mermadas y hemos aceptado el hecho como parte intrínseca de la vida; en palabras del especialista en Montaigne Hugo Friedrich, «la muerte definitiva no es sino la última actualización de la muerte que está presente siempre». Se trata de una idea que, desde los clásicos y hasta nuestro tiempo, recorre toda la historia del pensamiento humano; la originalidad de Montaigne aparece en su evolución personal, cuando no consideraba ya el valor necesario para luchar contra el miedo, sino que iba más allá: ese miedo es un error; no hay que ver en la muerte solo un desenlace inevitable, sino familiarizarse con ella y abrazarla armoniosamente como una parte más de la vida. Alguna vez se cita a Montaigne como defensor del suicidio, a partir de una frase sacada de contexto. En efecto, Montaigne recogió la idea estoica de la libertad moral de disponer de la muerte en el momento escogido, cuando la vida resultase intolerable, así como los argumentos cristianos en su contra. Buscó los motivos psicológicos de cada caso y presentó un catálogo descriptivo de hombres diversos que buscan la muerte por causas diversas. Después definió su postura: el desprecio a la vida que implica el suicidio le repugnaba; el hombre debe aceptar la vida con sus condiciones, entre ellas su finitud. «De nuestras enfermedades, la más salvaje es despreciar nuestro ser.» Por otra parte, la decisión de morir supone un error de simplificación de algo complejo, de lo que nadie tiene todos los datos: la desesperación que adopta la forma de juicio y de acto al suprimir una vida no tiene en cuenta los poderes ocultos a la razón en las vicisitudes de la fortuna. El escepticismo de Montaigne le hizo no solo dudar de lo que parece real, sino también creer posible aquello de lo que dudaba. Así pues, su reflexión sobre el suicidio supuso un paso más en la desposesión de la voluntad y el regreso a

la obediencia: sumisión a la muerte cuando llega, a la vida mientras dura. La evolución de Montaigne, desde una consideración de la muerte en general hasta la de su muerte en particular, concluyó en una idea fundamental: cada hombre debe morir como mejor pueda, siempre que se mantenga fiel a sí mismo; no tiene sentido buscar una actitud ejemplar en la muerte si ello contradice la vida que uno ha llevado: «Cada muerte debe ser semejante a la vida, no nos convertimos en otros para morir». Además, en cada caso, la verdad de la muerte se revela solo en el momento en que se hace concreta, esto es, se encuentra con la experiencia interior del individuo, y la última hora solo es verdadera en tanto que acontecimiento individual. Es tan diversa como los individuos. De esta diversidad, y no de una única muerte ejemplar, es de lo que se ocupó Montaigne al contemplar la muerte de otros hombres. Sin embargo, el verdadero interés de Montaigne era el conocimiento de la experiencia íntima de la muerte. Como se ha dicho, si en un principio la adquirió del testimonio de otros, a medida que se iba centrando en explorar su propia muerte futura consideró cada vez más los acontecimientos y meditaciones personales, pues solo la impresión que experimenta el alma ante la proximidad de la muerte permite captar de lleno su naturaleza, así como una enfermedad no desvela la suya más que al enfermo, desde dentro, y le dice más sobre ella que el diagnóstico del médico. Son frecuentes en los *Ensayos* términos como «saborear», «catar», «probar», «ensayar» la muerte.

Progresivamente, los ecos de la moral antigua sirvieron más como motivo literario que como fuente de ideas, mientras que la reflexión de Montaigne, ya conformada, tomaba derroteros cada vez más singulares. Se deshizo así del carácter ejemplar de las muertes descritas por los antiguos: Séneca, por ejemplo, hablando del condenado a muerte Canio

Julio, quien pidió estar consciente hasta el último momento. Montaigne compartía su aprobación ante tal decisión, pero no le interesaba ya hacer un juicio moral sobre su loable afán de conocimiento o sobre el valor del reo; su investigación era fenomenológica e íntima. De este modo, el ensayo que comienza con esa narración tomada de Séneca se desarrolla luego sobre un accidente que sufrió Montaigne al ser derribado su caballo por otro y perder él la conciencia durante un rato. La experiencia personal y concreta de la proximidad de la muerte que le permitió sufrir este accidente (ya lejano en el tiempo, sin embargo) es un acontecimiento que consideró capital en su vida. El punto culminante de su experiencia fue, desde luego, el grado intermedio de la conciencia que recordaba de cuando estuvo a punto de morir. Al sentir que la vida se deslizaba fuera de él, en una «languidez y debilidad extremas», su impulso fue dejarse llevar. Su alma, dice, estaba tan débil como «todo el resto» y la experiencia no fue dolorosa ni física ni psicológicamente; más bien al contrario, placentera, como la de quien se deja acoger por el sueño. El miedo a la muerte solo le sobrevino cuando ya estaba recuperándose del trance y adquirió conciencia del accidente. Y concluyó: «Esto no es mi doctrina, es mi estudio; y no es la lección de otros, es la mía». Quien favorece, según el pensador, tal estado de aceptación y de abandono de uno mismo a la muerte es la «naturaleza». Es este un término que, como ya se ha visto, no definió Montaigne como una categoría metafísica, pero cuyo significado era más amplio que el que se le otorga en la actualidad: él la sentía como una soberana universal, maternal, una gracia trascendente; no cognoscible, desde luego, aunque sensible; el orden soberano que había experimentado y en cuyo seno cabían todas las contradicciones, y que bien podría «un día» trastocar todos los conocimientos humanos acerca de las le-

yes naturales. Un instrumento que esa naturaleza pone a disposición del moribundo es la evasión de la mente hacia otras ideas, por ejemplo la inmortalidad, o la esperanza en el valor de sus hijos, o la gloria futura de su nombre... O, incluso, hacia la concentración en la oración: Montaigne afirmaba con audacia que las personas que recurren a esta ayuda son loables solo por su piedad, pues huyen de la lucidez, desvían su consideración de la muerte, tal y como uno entretiene a un niño mientras le hace un corte para sangrarlo. Si un hombre no se siente con fuerzas para afrontar la muerte de cara, sin ayudas (algo por otro lado normal si uno no es un héroe como Sócrates, pensaba el gascón), es mejor que se apoye en la naturaleza y no en escapatorias que le puedan facilitar la religión o la teoría filosófica. Montaigne sentía repulsión por los ritos funerarios. De poder elegir, él hubiera preferido estar abierto a esa experiencia final en plena actividad (mejor a caballo que en la cama, dijo), y en soledad, sin lágrimas ni curas, ni médicos ni cirios... Para concentrarse mejor en ella y vivirla de forma verdadera, no alienada. Quería una muerte acorde con su vida: recogida, tranquila y solitaria, «suya». Se observa que no hay en esta visión postulados metafísicos ni éticos; se trataba únicamente de experimentar el acontecimiento puro, de sufrir la muerte como una criatura de la naturaleza. Ni siquiera la fe en Dios o el amor humano debían obstaculizar esta vivencia. El miedo y el sufrimiento podían acompañar a la muerte, puesto que él era un hombre común, más bien mediocre, como no se cansó de repetir en su obra. Pero no el miedo a una muerte falsamente convertida en acontecimiento catastrófico, sino todos los otros miedos que sin duda pueden acompañar en tan nueva y desconocida aventura. En este último estadio de su vida y de su reflexión, Montaigne declaró que deseaba estar solo para poder acoger el posible dolor y miedo sin tapujos, quejándose

cuanto quisiera, siguiendo su sentir natural. No participaba, en este punto, del valor preconizado por los estoicos. Dijo, además, que la reflexión poco podía ayudar cuando llegaba el sufrimiento. De hecho, los simples, que reciben la muerte con la tranquilidad resignada de las bestias, se muestran más sabios en este sentido que los filósofos y religiosos que, por luchar contra ella, se alejan de la naturaleza. Lo ideal para un hombre culto es imitarlos, solo que esforzándose por olvidar su conciencia de la muerte y entregándose confiado a la madre naturaleza, que se encargará de obrar convenientemente para concluir la vida de cada ser. Al final, lo que le importaba a Montaigne no eran tanto las especulaciones cuanto su comportamiento ante la muerte. Resulta evidente también que Montaigne no compartía la idea cristiana de la resurrección. Y, al no haber, tras la vida, ni premio ni castigo, no había motivo para sentir el temor escatológico por el infierno o la esperanza del cielo. En esta línea, los posibles tormentos previos a la muerte no son méritos que nadie vaya a tener en cuenta en ese imaginario juicio final. El pecado es monstruoso en sí, no en función del beneficio o la pérdida que pueda acarrear. Montaigne no contempló la posibilidad de la inmortalidad, para él no formaba parte del orden natural que contiene todo lo vivo. La muerte era, por tanto, el no ser, la extinción del yo. Así, la aproximación definitiva a la muerte es la última ocasión de la vida de un hombre en la que este puede salvaguardar su yo y evitar que se difumine en lo general. Al igual que el amor, la enfermedad o cualquier otra circunstancia de la vida, la muerte puede servir para diferenciar a un hombre de otro. Como último estadio de la vida, entrar en la muerte es completar la plenitud de la humanidad del hombre. Montaigne consolidó en los últimos años de su vida (en parte gracias a la enfermedad y a la vejez, que él veía como puentes entre la vida y la muerte) la

sabiduría necesaria para poner en práctica su idea de cómo debía morir. Según los testimonios de dos de sus amigos, lo hizo con serenidad, despidiéndose de los suyos, escuchando una misa en su habitación (su particular sentimiento católico se mantuvo hasta el final) y, como broche final, lamentando que no hubiera nadie a su lado a quien confiar «las últimas concepciones de su alma». Hasta el último instante mantuvo su propósito de ofrecer al mundo su retrato, a partir de instantáneas de cada una de sus vivencias mientras, con la mayor honestidad posible, era él mismo.

La hora de Montaigne llegó el 13 de septiembre de 1592 en su castillo familiar. Murió a consecuencia de una amigdalitis, provocada por sus problemas de cálculos biliares. Su amigo Pierre de Brach dio cuenta del óbito en los siguientes términos: «Ha muerto el espíritu más entero y más vivo que Francia ha tenido nunca». Al fallecer, se fue con él el primero y último portador del nombre nobiliario de Montaigne. Un final novelesco, digno de un hombre a caballo entre la filosofía y la literatura cuyo pensamiento y actitud vitalista no han dejado de interesar, entretener y enriquecer el espíritu de la modernidad.

Los restos del pensador recibieron sepultura en la iglesia de Les Feuillants (los monjes cistercienses) de Burdeos. En la actualidad decansan en la Academia de Ciencias, Letras y Artes de la misma ciudad.

Glosario

Ensayo: género de escritura literaria y de pensamiento al que Montaigne pone nombre y que desarrolla de una forma personal proponiéndose a sí mismo como objeto de su escritura.

Epicureísmo: doctrina filosófica de Epicuro de Samos y de su escuela, fundada por él en Atenas el año 306 antes de nuestra era. El epicureísmo elaboró una ética del placer (hedonismo) según la cual el objetivo de la vida feliz consistiría en la ausencia de dolor físico y moral. Uno de sus seguidores más destacados fue el romano Lucrecio.

Escepticismo: doctrina filosófica según la cual el hombre no puede alcanzar la verdad. El pirronismo es su forma más radical.

Estoicismo: doctrina filosófica de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, que considera que el hombre puede alcanzar la felicidad mediante el ejercicio de la razón y la virtud, la libertad y el dominio de sus pasiones.

Etnocentrismo: actitud que niega la diversidad de culturas y considera como un modelo la cultura del grupo humano al que pertenece.

Hugonote: sobrenombre que los católicos dieron a los protestantes o reformados y especialmente a los calvinistas durante las

guerras de religión que se sucedieron en Francia en la segunda mitad del siglo XVI.

HUMANISMO: movimiento cultural del Renacimiento que, rompiendo con la escolástica medieval, se proponía desarrollar el espíritu humano mediante el estudio de las humanidades, es decir, las lenguas y literaturas grecolatinas. En una acepción más general, movimiento que tiene como meta principal el desarrollo integral de la persona.

IRONÍA: forma de burla con el objetivo de desvalorizar a una persona o un punto de vista practicando una doble enunciación: el discurso irónico reproduce las palabras que quiere desacreditar sugiriendo mediante diversas marcas (sobre todo, la exageración) que son inaceptables, ridículas.

MÁXIMA: fórmula breve y llamativa que enuncia una regla de conducta o una observación psicológica de orden general (sinónimo: *sentencia*).

NATURALISMO: doctrina filosófica según la cual no existe nada al margen de la naturaleza. En el plano moral, el naturalismo hace de la naturaleza una guía en la que la sabiduría aconseja confiar.

PARADOJA: enunciado contrario a la lógica, o cuyos elementos presentan una aparente contradicción entre sí. Constituye una figura retórica cuando acerca proposiciones habitualmente opuestas para expresar un pensamiento de manera original y atractiva.

RELATIVISMO: actitud mental opuesta al etnocentrismo que considera que los valores morales e intelectuales varían según las culturas. En Montaigne esta actitud se apoya con la constatación de la infinita diversidad de las costumbres y las leyes.

RENACIMIENTO: período histórico marcado por una voluntad de ruptura con la cultura de la Edad Media que propone una vuelta a las lenguas, literaturas, pensamiento y arte de la Antigüedad grecolatina. Este movimiento apareció en Italia en el siglo XV y se extendió luego por toda Europa.

Lecturas recomendadas

BAKEWELL, S., *Cómo vivir. Una vida con Montaigne*, Barcelona, Editorial Ariel, 2011. Una empática aproximación al pensamiento de Montaigne que invita a conocerlo y a tomarlo, al menos en parte, como una posible guía de vida.

BURKE, P., *Montaigne*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. Presenta la contextualización de Montaigne y los *Ensayos* en su época y la relación del pensador con las disciplinas que más tarde se constituirán como las ciencias sociales (política, psicología, etnografía, historia...).

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J., *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Universidad de Málaga, 1984. Riguroso estudio filosófico sobre el problema del conocimiento en Montaigne y su búsqueda constante de verdades provisionales a partir de la escritura del ensayo.

COMPAGNON, A., *Un verano con Montaigne*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2014. Contrariamente a su obra *Nous, Michel de Montaigne* (1980), densa y con ambiciones filosóficas, el conocido historiador de la literatura francesa ofrece aquí una obra accesible y amena que ayuda a descubrir la filosofía de vida de Montaigne.

Comte-Sponville, A., *Montaigne y la filosofía*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009. El filósofo y divulgador francés explica de forma accesible cómo Montaigne hace filosofía verdadera a su manera, aunque reniegue de los sistemas filosóficos clásicos.

Lacouture, J., *Montaigne a caballo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. Biografía y retrato de Montaigne en un estilo informal, diferente de los estudios literarios o filosóficos al uso.

Navarro Reyes, J., *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007. Atractivo desarrollo a partir de la toma de conciencia escéptica de Montaigne y su repliegue sobre sí mismo y su relación con el mundo.

Zweig, S., *Montaigne*, Barcelona, Acantilado, 2008. Breve, completa y amena biografía del gran escritor y biógrafo alemán.

ÍNDICE

antropocentrismo 24
antropología 43, 44-46, 127
Aristóteles 33, 106-107
Buchanan, George 37
buen salvaje 96-104
Carlomagno 31
Carlos V 22
catolicismo 12, 84, 117, 123-124, 128, 130-131, 137
Cicerón 29, 62, 68, 108
Colegio Real de París 25
Concilio de Trento 16, 123
Copérnico 16, 111
Cousin, Gilbert 34
cristianismo 32, 36, 105, 106, 108, 127, 130-131
de l'Hospital, Michel 39
de las Casas, Bartolomé 16
Descartes, René 8
destino 23, 65, 78, 109
Edicto de Nantes 17
educación 10, 28-33, 35, 36, 63, 77-80, 94, 109, 112-113, 127
Enrique III Navarra (Enrique IV de Francia) 17, 84-85, 91, 136-138
Enrique VIII 16
ensayo 9, 11, 29, 40, 54, 58, 64, 70, 78, 97, 110, 127, 139, 146
epicureísmo 8, 117, 119, 142, 151
Epicuro 55, 120, 121, 151
Erasmo de Rotterdam 25, 33, 34-35, 36, 62, 68, 71, 79
escepticismo 11, 43, 51, 59, 65, 100, 106, 128, 131, 144
escolástica 10, 24, 30, 32-33, 43, 71, 106-107, 152
Escuela Palatina 31
Escrituras 32, 43, 59, 60, 73, 128, 133-134
estoicismo 46, 117, 119, 142
etnocentrismo 151, 152
Eyquem, Pierre 21-23, 28, 42
Eyquem, Ramon 21
fenómeno 60, 142

filología 36
filosofía aristotélica 32
clásica 24, 33
platónica 32
fortuna 39, 65, 74-75, 131, 144
franciscanos 33
Francisco I 22, 29
Francisco II 39
Francisco de Asís 33
Gide, André 9
Gournay, Marie de 15, 138-139
Guillermo de Ockham 33
Gutenberg 25
hedonismo 71, 151
heliocentrismo 16
Hobbes, Thomas 60
Horacio 72
hugonotes 39, 82, 83, 84, 136, 151
humanismo 10, 19, 23, 24-36, 43, 71, 152
Hume, David 60
jansenistas 8
Iglesia anglicana 16
ignorancia 34, 65, 96, 125
Ilustración 8
Inquisición 23
Kant, Immanuel 9, 60
La Boétie, Étienne 15, 16, 38-43, 53, 55, 138, 141
La Bruyère, Jean de 8
La Chasseigne, Françoise de 16, 40, 139
La Fontaine, Jean de 8
La Rochefoucauld 8
Locke, John 60, 123
Louppes, Antoinette de 23
macrocosmos 45
Margarita de Navarra 46
Marsilio Ficino 55
microcosmos 45
Molière 8
muerte 12, 13, 39, 42, 48, 84, 89-90, 100, 101, 117, 119-120, 125, 139-148
Muret, Marc-Antoine 37
naturaleza 8, 9, 11-12, 27, 42-46, 51, 54, 57, 59, 60, 65-67, 71-75, 77, 79, 80, 84, 87, 90, 93, 97, 98, 100-101, 104-115, 119-122, 125-128, 135, 137-138, 140, 142, 143, 145, 146-148, 152
divina 42, 59, 60
Nietzsche 8
noúmeno 60
orden del mundo 65, 74
Ovidio 37
paradoja 152
Parménides 60
Pascal, Blaise 8
Pirrón de Elis 59
Plauto 37
Platón 55, 60, 80
Plutarco 55
Proust, Marcel 9
protestantismo 133-134
quadrivium 31, 36
Rabelais, François 46, 78, 79, 95, 108
razón humana 43, 59, 60, 126
Reforma 16, 132
protestante 16, 122, 133
relativismo 11, 62, 63, 73, 152
Renacimiento 10, 23, 25, 46, 47, 64, 68, 72, 105, 106, 119, 152
revelación cristiana 33
Sibiuda, Ramón (Raimundo de Sabunde) 15, 17, 42-43

sabiduría 64-67, 71-72, 74-77, 80, 99, 119-120, 122, 140, 149, 152
Scoto, Duns 25
Séneca 55, 67, 108, 119, 141, 145-146, 151
Servet, Miguel 16
Sexto Empírico 59, 62
Sócrates 8, 55, 105, 147
teocentrismo 25
teología racional 43
Terencio 10, 37
Tomás de Aquino 25, 43, 105
trivium 31, 36
Valéry, Paul 9
Virgilio 29, 37
virtud 33, 40, 66-67, 102, 108, 126, 151
Voltaire 8
Zweig, Stefan 29

Montaigne es el pensador escéptico más influyente del siglo XVI. Crítico agudo de la cultura, la ciencia y la religión de su época, puso en duda la capacidad de la razón para conocer con certeza y concluyó que no existen verdades absolutas o duraderas, sino solo opiniones. Esta precaución frente a los límites del conocimiento humano se plasmó en una nueva forma de escribir, el ensayo, en el que los pensamientos, impresiones y recuerdos del autor se hilvanan de una forma libre y sugerente. Su intención fue retratarse a sí mismo, conocerse y mostrarse a los demás sin máscara alguna para, a partir de su subjetividad, alcanzar lo universal.

APRENDER A PENSAR